

Ugo Spirito

GUERRA RIVOLUZIONARIA

con un saggio introduttivo di *Gaetano Rasi*
su *La rivoluzione corporativa*

FONDAZIONE UGO SPIRITO

1

INEDITI

GUERRA RIVOLUZIONARIA

di un uomo di lettere e di guerra
di La Fayette

© Biblioteca Ugo Spina - Via Garibaldi 11 - 00186 Roma - Tel. 06/4747172
1-82 - Tutti i diritti riservati

1989 - Tutti i diritti riservati

© Fondazione Ugo Spirito - Via Genova 24 - 00184 Roma - Tel. (06) 4743779

LA RIVOLUZIONE CORPORATIVA

di Gaetano Rasi

Ugo Spirito

GUERRA RIVOLUZIONARIA

con un saggio introduttivo di *Gaetano Rasi*
su *La rivoluzione corporativa*



Digitized by the Internet Archive
in 2024

LA RIVOLUZIONE CORPORATIVA (*)

di Gaetano Rasi

1. Il corporativismo di Ugo Spirito

Verso la fine degli anni Sessanta incominciai a frequentare assiduamente Ugo Spirito e in quelle occasioni di colloquio sereno ed intenso si parlava della ripresa degli studi sul corporativismo¹.

Spirito non solo era favorevole e manifestava sempre più convinta adesione all'approfondimento e all'ulteriore svolgimento, anche in relazione all'aggravarsi delle crisi politiche e alla inadeguatezza istituzionale italiana, ma ciò che lo agitava particolarmente era la necessità di dare alla trattazione un respiro mondiale.

La grande rivoluzione culturale, che si stava diffondendo in quegli anni in tutti i continenti, avrebbe portato al progressivo affermarsi di un nuovo ordine presso tutti i popoli. La spinta scientifico-tecnica avrebbe contribuito ad unificare il mondo attraverso un comune linguaggio ed identiche forme di comunicazione. Con ciò si sarebbe favorita una comune cultura mondiale costituita dalla confluenza delle culture nazionali più ricche di valori.

A ciò va aggiunto che le esigenze di integrazione produttiva e distributiva dei beni si sarebbero intrecciate strettamente con la necessità di sempre più articolate specializzazioni per cui le funzionalità collettive avrebbero dovuto trar alimento e giustificazione dall'esaltazione delle competenze individuali.

Perciò i valori di socialità e di libertà e quelli di giustizia e di uguaglianza dovevano trovare nuove organiche sistemazioni, in luogo delle precedenti contrapposizioni.

Fu in questo contesto che Spirito mi parlò di un suo saggio — steso sul finire del primo anno, per l'Italia, della Seconda guerra mondiale — che, a suo dire,

(*) Questo saggio è stato steso utilizzando, con le necessarie modifiche e correzioni, una parte della relazione presentata al Convegno internazionale "Il pensiero di Ugo Spirito" tenuto dal 6 al 9 ottobre 1987 a cura dell'Istituto della Enciclopedia Italiana e della Fondazione Ugo Spirito. V.G. RASI, *Significato storico dell'inedito spiritiano "Guerra rivoluzionaria" (1941)*, in AA.VV., *Il pensiero di Ugo Spirito*, I.E.I., Roma 1989, vol. I, pp. 125-166.

¹ Fu a seguito dei primi colloqui di quel periodo che Spirito ripubblicò integralmente tutti i suoi scritti sull'argomento (U. SPIRITO, *Il Corporativismo*, Sansoni, Firenze 1971). Nella dedica personale sulla copia regalata mi Spirito ha scritto: «A G.R. "inventore" di questo libro...». Nella prefazione egli mi definisce... «un editore romano» perché ero andato a proporgli di pubblicare un'antologia dei suoi scritti sull'argomento nelle edizioni di una rivista di cui facevo parte in quell'epoca.

costituiva un precedente di questa visione universalistica. Tale saggio, dal titolo *Guerra rivoluzionaria*, era rimasto inedito — come mi disse Spirito — per l'imaturità dei tempi e le particolari condizioni nelle quali si era andato evolvendo il conflitto.

Non ricordo quanto di questo inedito si sia parlato ancora nei nostri colloqui, ma almeno in un'altra occasione vi si fece riferimento. Fu durante un incontro, nei primi mesi del 1973 e poco prima di un mio viaggio negli Stati Uniti, nel corso del quale il filosofo esprime la necessità di stendere un *Manifesto del corporativismo mondiale*, quale messaggio da lanciare a tutti i popoli perché nella nuova idea trovassero l'*ubi consistam* per una vita migliore e la possibilità di realizzare una civiltà superiore nell'ambito dei grandi mutamenti scientifici e tecnici in corso.

Nell'illustrare i contenuti del *Manifesto*, Spirito mi ripeté che i concetti essenziali li aveva già intravvisti nel saggio che le vicende belliche e le condizioni politiche avevano impedito venisse alla luce.

Questi ricordi — ora che il saggio è stato scoperto ed analizzato — mi sono tornati alla mente ed oggi possono venir collocati nel loro giusto significato, allora non pienamente colto.

Dal Diario di Bottai per il periodo che va dal 1935 al 1944 si sa che Mussolini, letto il saggio, alla fine di novembre 1941 lo aveva restituito a Bottai con due osservazioni: anzitutto lo aveva definito «intelligente, ma contraddittorio... per l'incoercibile spinta del proletariato a farsi borghesia»; e poi aveva ritenuto non convincente la possibilità dell'Italia di condizionare l'egemonia tedesca².

Questi due commenti hanno una caratteristica comune: la rassegnazione. Probabilmente Mussolini si trovava in uno stato d'animo pessimistico; non sembra infatti questo, l'atteggiamento di chi svolge il ruolo di guida, né tanto meno di un rivoluzionario che vuole un cambiamento radicale e che contrappone la volontà dell'operare alle deviazioni dell'imborghesimento e alle difficoltà prodotte dagli eventi. Poichè, nella sostanza, Mussolini rimase sempre un rivoluzionario, credo che si possa sollevare il dubbio che Mussolini abbia letto attentamente o interamente il saggio³ per cui, se così fosse, si può capire la ragione di un giudizio che appare affrettato e parziale. Credo tuttavia che si debba aggiungere un'altra considerazione, forse più pertinente: Mussolini ragionava in termini di possibilità di utilizzazione immediata. C'era la guerra e un libro, scritto da uno degli intellettuali italiani più prestigiosi, doveva servire agli scopi del momento piuttosto che a quelli incerti del futuro.

Così com'era stato steso, nel corso della prima parte del 1941 quando l'Italia poteva essere ancora comprimaria nella guerra europea, in una situazione cambiata sarebbe diventato, come si diceva allora, *controproducente*; nella mutata situa-

² G. BOTTAI, *Diario 1935-1944*, a c. di G.B. GUERRI, Milano 1982, pag. 290. Il testo è da noi riportato interamente all'inizio del II capitolo. V. anche nota 11.

³ Cfr. nota 12.

zione, quale si era venuta determinando con la guerra contro l'Urss, e quindi con l'estensione del conflitto, la posizione dell'Italia tendeva a divenire marginale e per di più essa stessa si era posta in condizione di subordinazione nei confronti della Germania che l'aveva dovuta trar d'impaccio per il disastroso andamento derivante dall'infelice attacco alla Grecia.

Ed invero, nel giudizio di Mussolini, di fronte alla supremazia bellica della Germania, come avrebbe potuto l'Italia sostenere un suo primato ideologico, anzi pretendere che il corporativismo fosse la guida strategica, anche per il nazismo, di una rivoluzione fondata su una ragione superiore alle contrapposizioni di pura forza scatenate dal conflitto? Né sul piano propagandistico, né su quello della politica culturale, Mussolini si sentiva di sostenere questa impostazione perché non credibile dato il comportamento della Germania, da lui amaramente denunciato.

Oggi potremmo dire che si trattava di una visione ristretta; tuttavia, ripeto, essa appare giustificata rispetto al momento, perché dovevano essere presenti anche i timori di irritare ancor più l'ingombrante, ma ormai necessario alleato.

Dunque delle due componenti del titolo *Guerra rivoluzionaria*, Mussolini guardava soprattutto alla prima parola: era rivoluzionaria la guerra, piuttosto che essere la guerra fatta per la rivoluzione. Per Spirito, invece, il concetto fondamentale non era quello della violenza impiegata per imporre un'egemonia diversa dalla precedente, ma era quello di predicare una nuova filosofia di vita che fosse un superiore sistema di relazioni umane. Quindi una ragione che comprendesse anche le ragioni dei nemici.

Vi sono al riguardo nel saggio pagine inequivocabili. Nell'*Appendice*, «Funzione rivoluzionaria dell'Italia», Spirito, dei due significati antitetici del termine *rivoluzione*: «estremismo per il sopravvento di una parte» e «principio innovatore generale», accoglie il secondo. L'Italia, secondo il filosofo, non era storicamente portata alla violenza estremistica e a perseguire un dominio esclusivo perché «la sua natura non è né razionalistica, né dogmatica, né particolaristica, bensì critica, comprensiva e universalistica».

Perciò la dottrina da essa espressa era rivoluzionaria nel senso del carattere assoluto dei valori, con visuali ed attività universali, non ristrette e particolari.

Spirito aveva in altre parole una visione ampia, per i tempi lunghi; la sua era un'analisi e una proposta nell'ambito di una grande strategia culturale, di cui la guerra era una fase, un passaggio storico che poteva essere risolutivo, o acceleratore, ma poteva anche non esserlo, e comunque necessitava della illuminazione delle ragioni profonde che muovevano le aspirazioni e le azioni degli uomini.

Premessa, dunque, questa interpretazione, cade buona parte della consistenza della domanda che spesso si pone: Spirito cessò, davvero, di essere fascista dieci anni prima del crollo definitivo del regime, oppure continuò ancora ad esserlo?

«Il mio fascismo, nel 1935, finì per non più risorgere» scrisse nell'ottobre del 1977⁴. La chiave della risposta sta tutta nell'espressione «il mio fascismo»

⁴ U. SPIRITO, *Memorie di un incosciente*, Rusconi, Milano 1977, pag. 60.

che, appunto, va letta nel senso nel quale egli lo intendeva genuino. *Quel* fascismo finì nel 1935.

E qual era il significato che Spirito vi attribuiva? Esso era inequivocabilmente quello della rivoluzione corporativa che non ebbe ulteriore impulso dopo il 1935. Infatti egli continua dicendo: «ma che esso finisse non vuol dire che la fine non continuasse ad avere i suoi frutti derivanti dal passato. E su questi frutti conviene ancora richiamare l'attenzione prima di chiudere il bilancio definitivo».

«Il frutto maggiore e più radicalmente rivoluzionario fu la Camera dei fasci e delle corporazioni. Essa arrivò troppo tardi, ma era la testimonianza di una battaglia intrapresa *molto prima della marcia su Roma* e destinata a rappresentare nel mondo la prima vittoria dell'antielettoralismo e dell'antiparlamentarismo. Finiva il paradosso della legislatura e i membri della nuova camera *rappresentavano unicamente la loro funzione di competenti*».

«L'organismo non poteva ancora funzionare, dati i limiti del regime, ma il primo passo era stato compiuto in piena consapevolezza. Poi tutto fu distrutto e si tornò indietro. Tanto indietro, da non consentire più alcuna concezione scientifica. La rivoluzione era stata iniziata, ma poi rinnegata stupidamente»...

«Ancora più grave fu il rinnegamento di tutto il cammino scientifico del ventennio»... «E, se noi volessimo dare alla fine del fascismo una data precisa, proprio a questa fine scientifica del fascismo dovremmo guardare come all'evento storico fondamentale. *Il fascismo è morto quando è morto il suo compito innovatore*»...

... «Con il fascismo è finito un momento essenziale della storia d'Italia. L'ultima espressione valida della nostra cultura ha avuto il suo epilogo nel ventennio. Dopo non vi è stato che il disordine mentale che sa autodefinirsi unicamente come antifascismo»⁵.

Ritornando perciò alla collocazione di Spirito, essa non può non essere che quella che deriva dalla distinzione fra *fascismo regime* e *fascismo movimento*.

La divaricazione fra l'uno e l'altro può essere, dal punto di vista temporale posta proprio intorno al 1935. Il fascismo-movimento fu sempre vitale dentro il regime, ma dopo divenne meno determinante.

La posizione di Spirito va quindi ascritta al *movimento* e alla concezione innovatrice e quindi rivoluzionaria della quale fu assertore. E lo fu secondo la sua natura di pensatore e di esponente dell'alta cultura nazionale. Ne derivarono attività di grande impegno intellettuale, come consulente e suggeritore di idee, e come stimolatore di iniziative culturali.

Questa sua fede rivoluzionaria perché innovatrice fu costante e costituì l'impegno di tutta la vita. Ne sono testimonianza, tra l'altro, l'intervento, nel 1972

⁵ *Ibidem*, pp. 60 e 61. I corsivi sono nostri.

in sede di inaugurazione dell'Istituto di Studi Corporativi: «...Siamo stati corporativisti 40 anni fa e nel 1971 abbiamo ripubblicato quegli scritti. Allora, dunque, ci credevamo, e nel 1972 ancora ci crediamo...»⁶ e l'affermazione, a proposito della fine del comunismo, che egli tuttavia non aveva mai potuto rinunciare alla «ricerca di un ideale di vita illuminato dal superamento dell'individualismo»⁷.

Tuttavia, oltre le dichiarazioni esplicite, vi è tutto un cammino teoretico che suffraga l'intima convinzione corporativa di Ugo Spirito, cosicché l'intero suo pensiero converge in un sistema dotato di unità ed organicità.

«Chi volesse ricostruire il pensiero spiritiano per caposaldi, per tematiche, per termini chiave — scrive Franco Tamassia — ...forse vanificherebbe il valore permanente del suo contributo speculativo se, al di là delle necessarie partizioni riespositive, tralasciasse di cogliere la connessione di ciascuno dei... termini con tutti gli altri. Si tratta infatti di una connessione reciproca fra questi termini, ma operata da un'idea vertice con funzione unificante: l'*onnicentrismo*.

L'onnicentrismo è, a nostro vedere, termine più fecondo del problematicismo, in quanto non si trova soltanto in esso compreso, ma ne costituisce il cuore»⁸.

Tamassia coglie il punto unificante del pensiero di Spirito. La logica interpretativa che ne deriva, a mio avviso, comporta un ulteriore sviluppo. Poiché vi è in Spirito molto di più dell'onnicentrismo degli interessi intellettuali volti alla comprensione dei fatti, il suo onnicentrismo consiste soprattutto nella *costante compresenza di tutti valori*, senza alcuna esclusione.

In questo senso l'onnicentrismo è costitutivo del suo problematicismo, ossia dell'attenzione rivolta alla contemporanea presenza dei valori posti ognuno in posizione paritaria, e non valutato ciascuno in alternativa ad un altro.

Il problema della ricerca in Spirito perciò si sposta dalla disposizione gerarchica dei valori, ossia dalla loro collocazione secondo una scala di priorità, alla comprensione globale e contemporanea di tutti valori. Il problematicismo, dunque, consiste essenzialmente nella loro nuova collocazione paritaria ed organica (le *funzioni* e le *competenze*). Si attua così in Spirito quel passaggio, essenziale nel pensiero postmoderno, che erroneamente va sotto la definizione di *fine delle ideologie*.

In verità vi è la fine di tesi filosofiche e sistemi filosofici storicamente superati e che in quanto tali divengono delle *filosofie parziali*, delle filosofie strumentali, delle filosofie dell'uomo dimezzato o alienato.

Vi è la fine delle filosofie nelle quali alcuni valori vengono subordinati ad un valore considerato perennemente e intrinsecamente preminente. Il che non può accettarsi perché, quando si tratta di autentici valori fondamentali, tutti

⁶ U. SPIRITO, *Attualità del corporativismo*, su «Rivista di Studi Corporativi», a. II, n. 6 (Nov. Dic.), 1972.

⁷ U. SPIRITO, *Memorie di un incosciente*, op. cit., pag. 69.

⁸ F. TAMASSIA, *Presentazione*, in *L'opera di Ugo Spirito*, Fondazione Ugo Spirito, Roma, 1986, pagg. 12 e 13.

hanno pari dignità e tutti sono chiamati ad assolvere una funzione imprescindibile.

Ho detto che si tratta di una definizione, quella che registra la *fine* delle ideologie, errata perché, o si compie una alternanza — dall'ideologia collettivista si ritorna all'ideologia individualista — oppure si compie l'esaurimento di un tipo di ideologia per affermarne un'altra di natura superiore. Oggi si sta compiendo questo evento: le ideologie precedenti vengono inglobate e assorbite in una nuova sintesi. La nuova ideologia proclama la validità *assoluta e contemporanea* di tutti i valori. Da ciò la necessità di una loro fusione organica in un nuovo sistema.

Nel suo libro *Inizio di una nuova epoca* (1961), Spirito spiega in sostanza la differenza tra relativismo e problematicismo. Il relativismo comporta una visione negativa della realtà, il problematicismo invece impone una visione positiva.

Il problema della ricerca si pone perché si *vuole* che sia posto, perché si crede nella ricerca della soluzione e quindi si *crede* che vi sia una soluzione. Il relativismo è già una soluzione, anche se scettica, un giudizio emesso, un dato acquisito: se un valore vale l'altro, non esistono valori.

Il problematicismo onnicentrista capovolge il principio fondamentale del relativismo trasformandolo da negativo in positivo asserendo, non che tutto è relativo, ma al contrario, che tutto è assoluto.

Ecco dunque che la nuova sintesi rappresenta un valore superiore: non la selezione e la graduatoria fra i valori, ma la compresenza organica di tutti i valori. Ogni valore interagisce con l'altro e realizza l'*assoluto organico*.

Di qui la nascita oltre che di un'ideologia diversa, di una metodologia dell'analisi storicistica delle ideologie storiche che, esaminate dall'esterno, non appaiono più contrapponibili e neppure elidentesi reciprocamente, ma sublimabili in una sintesi superiore. La superiorità di tale posizione viene dall'onnicomprendimento, ossia dal trasformare l'atteggiamento negativo della *tolleranza tra incomunicabili*, tipico dell'ideologia liberale, nell'elemento attivo della *partecipazione tra solidali* della nuova ideologia corporativa.

Parimenti la superiorità viene dalla personalizzazione consapevole dei rapporti sociali che trasforma in senso positivo la passività imposta dalla massificazione dell'ideologia comunista. Non il totalitarismo derivante da un solo valore, subito come perennemente preminente, ma la globalizzazione dei valori che vengono accolti consapevolmente in rapporti attivi e dialoganti.

Spirito — ha scritto Augusto Del Noce — «ha interpretato la storia del nostro secolo come il tempo della grande rivoluzione: l'ha cercata nel fascismo, poi nel comunismo, poi nella rivoluzione scientifico-tecnica: le variazioni del suo pensiero esprimono le varie delusioni; da ciò viene anche quel cangiarsi dell'ottimismo in pessimismo che caratterizza l'ultima fase»⁹.

⁹ A. DEL NOCE, *Il «positivismo» di Ugo Spirito e il «soggetto come male»*, in AA.VV., *Il pensiero di Ugo Spirito*, I.E.I., Roma 1988 vol. I, pag. 28.

Non riteniamo che sia questa l'interpretazione che si debba dare al complesso della produzione spiritiana.

Spirito aveva individuato un archetipo universale; l'aveva elaborato con fede mai venuta meno e cercava di scoprire di volta in volta sotto quali vesti storiche tale archetipo poteva venir realizzato.

Non dunque egli aderiva alle diverse dottrine e sistemi, man mano che si andavano svolgendo, ma le diverse dottrine e sistemi erano da lui analizzati per ricercarvi gli elementi di confluenza e quelli di divaricazione con la nuova concezione. Perciò Spirito non fu, prima fascista, poi comunista e poi scienziista. Vi fu sempre uno Spirito corporativista che cercava sistematicamente nelle varie realizzazioni storiche la possibilità di vedervi concretizzato, in parte o tutto, il suo archetipo.

Positivista, certamente, in questo metodo; idealista fino al platonismo nel perseguire il confronto fra l'idea e la realtà storica; problematicista nella ricerca disincantata, ma sempre proseguita; onnicentrista nella concezione integrale dell'uomo e dei valori.

Come filosofo della scienza non chiudeva mai gli occhi di fronte alla realtà che egli analizzava sempre con enorme capacità di penetrazione e quindi in grado di valutare rigorosamente le difformità e le devianze.

Non ottimismo o pessimismo, dunque, come interpreta Del Noce, ma realistica diagnosi. Non abbandono scoraggiato; invece perpetua ricerca. Questa la fede e il fuoco che alimentavano i costanti interessi del filosofo.

In sede storica, sembra facile individuare le fasi della evoluzione del pensiero di Spirito: positivismo, attualismo, problematicismo. Ma se si va, poi, a scandagliare entro ciascuna di queste posizioni di pensiero, ci si rende conto di come tutte e tre siano sempre e contemporaneamente presenti, procedendo piuttosto da percezioni meno espresse a convinzioni più definite, cosicché alla fine non esiste, cammin facendo, uno Spirito solamente positivista, oppure solo attualista, oppure soltanto problematicista o scienziista.

Esiste sempre e comunque una ricerca sistematica per cui i valori, tutti i valori, vengono analizzati e riaffermati. Basti, per i diversi itinerari di Spirito, la sua definizione del *corporativismo come liberalismo assoluto e come socialismo assoluto*.

Ora, a mio avviso, proprio da questa ricerca sistematica e da questa professione onnicomprensiva, nasce quel senso di sorpresa, talvolta di disorientamento, che si prova di fronte all'uso dei termini da parte di Spirito. Nel suo intento innovativo Spirito spesso li piega ad un significato diverso da quello originario, o da quello comune.

Si tratta appunto del fatto, cui sopra si è accennato, che il policentrismo spiritiano consiste nella policontemporaneità degli assoluti. Il che è la conseguenza del perenne superamento delle posizioni le quali non vengono annullate, bensì tutte ricomprese: tutti i valori debbono essere affermati, nessuno può essere sacrificato.

Pensiamo a questo passo de *I fondamenti dell'economia corporativa*: «L'individualismo del liberalismo e lo statalismo del socialismo sono superati, perché sono trasvalutati i termini di individuo e Stato che avevano condotto ai due assurdi opposti».

«Avere coscienza precisa di tale trasvalutazione non è davvero cosa molto facile, soprattutto perché occorre vincere continuamente il pregiudizio tradizionale che ci porta a entificare lo Stato, a opporlo a noi stessi, a riconoscerlo soltanto in determinati organi e funzioni. La vecchia concezione intellettualistica è ormai radicata in noi e la stessa terminologia che siamo costretti a usare è così aderente al concetto dello Stato come personalità trascendente i cittadini, che non ci riesce agevole sfuggire a tutti i paralogismi del senso comune»¹⁰.

Se lo Stato non viene concepito in forma mitologica, come un ente distinto dalla società, ma viene inteso come la società stessa, individuata nel momento storico nel quale essa *conferisce a se stessa* la sua giuridicità organica, l'intervento dello Stato nelle attività dei singoli non può più configurarsi come economia esterna con interessi contrapposti a quelli dei privati. Se così fosse si determinerebbe un illecito, perché il contrasto fra Stato e individuo significherebbe frattura fra gli individui costitutivi della società e la sua struttura organica giuridicamente autodeterminata. Inoltre, dice Spirito: «ogni atto economico da me compiuto s'innesta nel sistema economico cui appartengo (compreso anche il mondo internazionale) e risulta quindi da esso condizionato, anche se nessuna particolare norma lo regoli esplicitamente».

Insomma se gli «individui [sono] costitutivi della Nazione» ogni azione dell'individuo è azione dello Stato, per cui non può intendersi un'economia pubblica contrapposta a quella privata. La distinzione esiste nel modo di esplicarsi e nei tempi di attuazione, ma se emergono contrasti vuol dire o che il privato prevarica l'interesse generale, oppure che la classe politica, erroneamente identificata con lo Stato, agisce in danno dei singoli: in ogni caso, seppur indirettamente, in danno di se stessa.

In questo senso, dunque, può intendersi l'avvento del corporativismo come il passaggio dalla democrazia formale alla democrazia sostanziale, una democrazia che responsabilizza ciascuno non come subordinato, ma come *socio istituzionale*.

In conclusione, le «contraddizioni» che talvolta si crede di avvertire nella esposizione del suo pensiero in realtà non sono tali. Per il loro superamento basta riferirci al fatto che Spirito è costretto, in quella che egli chiama *transvalutazione*, ad usare un vecchio linguaggio, ormai diventato inadatto ad esprimere quel pensiero innovativo nel quale i valori di libertà, giustizia, uguaglianza, amore vengono esaltati tutti insieme in un nuovo sistema filosofico e politico.

¹⁰ U. SPIRITO, *I fondamenti dell'economia corporativa*, Treves, Milano, 1932, ripubblicato in U. Spirito, *Il Corporativismo*, cit., pag. 187. Non diversa è l'interpretazione di Mathieu, anche se egli sottolinea soprattutto, e con grande finezza, l'*ironia* e il *divertimento* del filosofo, più che nel sorprendere l'interlocutore, nel non rivelare l'assetto e l'obiettivo della propria ricerca. V. MATHIEU, *Unità d'ispirazione del pensiero di Ugo Spirito*, in «Annali della Fondazione Spirito», Roma, 1989, pagg. 13 sgg.

2. La collocazione storica dell'inedito Guerra rivoluzionaria

Nel *Diario 1935-1944* — come abbiamo già fatto cenno — sotto la data del 29 novembre 1941, Bottai ricorda che, prima della riunione del Consiglio dei Ministri di quel giorno, Mussolini gli restituì «il dattiloscritto di Ugo Spirito d'un saggio sulla “guerra rivoluzionaria”» con alcuni giudizi critici:

«29 novembre 1941 — [...] *Consiglio dei Ministri* [...]. Prima della riunione mi chiama Mussolini, per ridarmi il dattiloscritto di Ugo Spirito d'un saggio sulla «guerra rivoluzionaria». Lo trova intelligente, ma contraddittorio, fondato su una distinzione: «borghesia-proletariato», che sul terreno economico si rivela insussistente, per l'incoercibile spinta del proletariato a farsi borghesia. E indica il punto debole del libro, là dove, riconosciuta l'ineluttabilità di un'egemonia tedesca, s'addita all'Italia l'opportunità d'affiancarsi per mitigarla. «Come potrà questa tesi — domanda — convincere la gente, se già i metodi dell'egemonia tedesca son sotto i nostri occhi? Se noi stessi alleati siamo ai ferri corti con i tedeschi in Grecia, in Croazia, in Slovenia, per difendere le nostre posizioni economiche e politiche? Del resto è di questi giorni il convegno di Berlino, che non può incantare il mondo. E come lo potrebbe, se molti degli Stati aderenti sono occupati dalla nazione invitante? Danimarca, Bulgaria, Slovacchia, Norvegia, Croazia»¹¹.

Su questo giudizio mi sono già espresso, tuttavia vi ritornerò più avanti. Anzitutto, infatti, credo utile stabilire quando questo saggio — rimasto, come ho detto, inedito¹² — sia stato steso, perché il suo contenuto non solo è indicativo

¹¹ G. BOTTAI, *Diario 1935-1944*, a c. di G.B. GUERRI, Milano 1982, p. 290. Una nota del curatore (p. 516, n. 150) dice: «Il saggio è rimasto inedito». Il convegno al quale si riferisce Mussolini è quello tenuto il 25 novembre 1941, cui partecipavano Germania, Italia, Giappone, Ungheria, Manciukuo, Spagna, e alle quali si aggiunsero, in quella occasione, anche Bulgaria, Croazia, Danimarca, Finlandia, Romania, Slovacchia e la Cina di Nanchino. Su questo convegno è interessante il commento di quegli stessi giorni di Ciano, che rappresentava l'Italia nella sua qualità di ministro degli Esteri. Nel suo *Diario*, sotto le date del 24-25-26 novembre, egli scrive: «L'atmosfera della Riunione per l'Anticomintern era veramente singolare. Lo stato d'animo dei delegati presenti differiva di molto. Serrano Suñer [ministro degli Esteri spagnolo, n.d.r.] era reattivo e sfottente, ma molto assista [cioè favorevole all'Asse, ossia alla politica italo-tedesca, n.d.r.]. L'accusa che i tedeschi fanno contro di lui di aver impedito l'intervento spagnolo è ingiusta. Odia veramente gli inglesi, gli americani e i russi. Ma non sa comportarsi come conviene con i tedeschi e li sfotte. Bardossy [presidente del Consiglio ungherese, n.d.r.] aveva l'aria rassegnata, e ogni volta che può tira una puntatina modesta e prudente, contro la Germania. Mihail Antonescu [vicepresidente del Consiglio rumeno, n.d.r.] è un principiante, in politica estera. Fino a poco tempo fa era un avvocato sconosciuto a Bucarest: adesso rappresenta il suo paese, e lo fa abbastanza bene. Però è sempre un rumeno, ed ha un'aria equivoca. Il danese era il pesce più fuor d'acqua ch'io mi sia mai visto. Un vecchietto in *tight* che si domandava come mai era lì, ma che, in ultima analisi era felice di esservi perché le cose avrebbero potuto andargli ben peggio. I tedeschi erano i padroni di casa e lo facevano sentire anche se con noi usavano un garbo del tutto speciale. Ormai quest'egemonia europea è stabilita: sarà bene o male, questo è un'altro discorso: ma c'è. Quindi conviene sedere alla destra del padrone di casa. E noi siamo alla destra» (G. CIANO, *Diario 1937-1943*, a c. di R. De Felice, Milano 1980², p. 560).

¹² Il manoscritto originale, con relativa copia del dattiloscritto originale inviato a Bottai e da questo passato a Mussolini, si trova presso l'Archivio della Fondazione Ugo Spirito ed è stato da noi collazionato. Il manoscritto è composto da 130 pagine, il dattiloscritto è di 187 pagine. Allo stato delle notizie non si conosce dove sia andato a finire il dattiloscritto originale del saggio, dopo la restituzione di Mussolini a Bottai. Sarebbe interessante poterne prendere visione perché potrebbe contenere note o segni di Mussolini e quindi fornire anche qualche indizio relativamente al fatto, da noi sospettato, che il Duce non l'abbia letto interamente.

della fase evolutiva del pensiero di Spirito di quel periodo, ma è anche espressione della situazione culturale, politica e militare del momento in cui fu redatto, ivi comprese le attese, le problematiche e le preoccupazioni dell'ambiente intellettuale vicino, o meno, alla classe politica dell'epoca. In altre parole, il saggio può essere pienamente compreso solo se viene esattamente collocato nel tempo e valutato in relazione agli sviluppi che la situazione faceva prevedere e alla possibilità di influire su di essa, agendo anzitutto su Mussolini e poi, e non come secondo aspetto, sul mondo scientifico italiano di allora.

La collocazione temporale è significativa anche perché la stesura del saggio di Spirito va inquadrata come conclusione di una serie di documenti deliberatamente diretti a coinvolgere il mondo della cultura nel mutamento ideologico radicale di cui il conflitto, in una data fase, era ritenuto essenziale espressione. Da questo insieme di documenti emergerà uno degli aspetti meno indagati della natura e dello spessore del dibattito di quel periodo, nel quale Spirito si era impegnato, anche attraverso la sua attività di consulente e confidente del ministro dell'Educazione nazionale ¹³ e, quindi, in una posizione di notevole rilevanza ai fini degli indirizzi politici e delle motivazioni dottrinarie. Ma emergerà pure una non adeguata sensibilità della maggior parte della classe politica dell'epoca circa l'importanza della mobilitazione ideologica e, più in particolare, di una coerente formulazione teorico-interpretativa e di una strategia culturale nei confronti dell'enorme impegno richiesto alla nazione in quel momento.

A questi fini non è, perciò, irrilevante determinare il periodo della stesura del testo, il momento in cui fu consegnato a Mussolini e quello in cui Mussolini lo lesse. Più in generale poi, per quanto riguarda i contenuti, è necessario rispondere ai seguenti interrogativi: scaturisce questo saggio da una iniziativa autonoma di Spirito, oppure gli fu commissionato da Bottai? Fu preceduto solo da colloqui personali fra i due, oppure è espressione di un gruppo più allargato? Ebbe solo scopi di influenza politica diretta su Mussolini oppure fu anche una base per una successiva aggregazione intellettuale ben finalizzata? E, ancora, aveva finalità soprattutto interne e generali oppure aveva intenti rivolti specificamente verso l'alleato tedesco?

A qualcuna di queste domande ho già incominciato a rispondere; ad altre lo farò in seguito senza pretendere di poter rispondere a tutte in maniera esauriente; in ogni caso, queste domande saranno costantemente presenti nell'esame del documento perché, come vedremo, la molteplicità dei suoi contenuti le susciterà continuamente, e in seguito, sono sicuro, ne susciterà altre qui non elencate.

È verosimile, dunque, che Mussolini, anche per i commenti che ne ha fatto, abbia preso visione del dattiloscritto solo poco prima di restituirlo a Bottai e

¹³ G. Bottai fu ministro dell'Educazione nazionale dal 15 novembre 1936 al 6 febbraio 1943. Il Ministero dell'Educazione Nazionale equivaleva all'odierno Ministero della Pubblica Istruzione; la diversa intestazione, tuttavia, pone in rilievo la maggiore incisività dei contenuti della politica culturale scolastica a tutti i livelli e quindi pone sotto una luce particolare l'influenza, che poteva avere sulla politica in generale, il ruolo di consigliere svolto da Spirito.

quindi che lo abbia letto a ridosso dello stesso mese di novembre 1941; mentre dai riferimenti che sono nel testo e da quelli che non vi sono, si può ragionevolmente affermare che Mussolini deve averlo avuto almeno qualche tempo prima. Non è pensabile infatti che Bottai, qualunque sia stato lo scopo da raggiungere, abbia passato a Mussolini un testo «datato» e quindi non in grado di conseguire appieno gli effetti che si riprometteva.

A questo punto vanno affrontate due questioni: quella relativa ai precedenti del saggio di cui trattiamo e quella riguardante il rapporto Spirito-Bottai-Mussolini.

Renzo De Felice, nel secondo tomo del terzo volume su Mussolini¹⁴, pubblica in Appendice una «lettera-relazione» di Bottai a Mussolini, datata 20 luglio 1940, nella quale illustra l'atteggiamento degli uomini di cultura di fronte alla rivoluzione corporativa e alla guerra. È evidente l'intento di suffragare con argomenti, ma anche con esplicite denunce degli indirizzi e dei contenuti fino ad allora perseguiti dalla politica ufficiale, la necessità di mobilitare gli intellettuali e di pervenire ad un convegno di «docenti delle università italiane», auspicato pure in un precedente appunto, datato 19 luglio, passato da Bottai a Mussolini. Avrebbe dovuto essere un convegno in grado di formulare tesi sul futuro assetto politico, sociale ed economico dell'Europa da confrontare con quelle degli intellettuali tedeschi già in fase di avanzata mobilitazione culturale. Appariva infatti evidente l'insufficienza delle motivazioni addotte dalla propaganda per l'entrata in guerra dell'Italia, riguardanti — a somiglianza dei motivi di compimento dell'Unità nazionale indicati nel precedente conflitto — un irredentismo ben poco consistente e comunque non in grado di giustificare l'impegno bellico e di mobilitare gli spiriti (mi riferisco alla cosiddetta «liberazione» di Nizza, della Corsica, della Savoia e di Malta).

Dal *Diario* di Bottai si apprende che questa lettera-relazione fu consegnata a Mussolini il 12 agosto 1940 e che già il giorno dopo il Capo del Governo aveva dato una puntuale risposta:

«12 agosto 1940 — [...] *Udienza a Palazzo Venezia* [...]. Gli consegno [a Mussolini] una mia lunga lettera sulla posizione della cultura italiana, in ispecie universitaria; dinnanzi al conflitto europeo: la crisi dell'idealismo e del nazionalismo; il tentativo di rinnovamento culturale sulla base della Corporazione, tra il '30 e il '34, culminato nel Congresso di Ferrara; la progressiva segregazione in se stessa della cultura dal '34 in poi; attraverso la guerra d'Abissinia e di Spagna, giunge la cultura a questa guerra senza nessuna capacità di parteciparvi, disanimata, indifferente, addirittura ostile, in stato di reazione dinnanzi al moto rivoluzionario che gira sempre più vertiginoso intorno all'Asse Roma-Berlino; necessità di rianimare le forze della cultura, puntando sugli elementi giovani, incitandola e impegnandola ad affrontare i problemi della nuova Europa, del suo assetto politi-

¹⁴ R. DE FELICE, *Mussolini il duce*, 2 voll., Torino 1974-1981, vol. II: *Lo Stato totalitario (1936-1940)*, pp. 923 ss.

co, economico, sociale. Questi i capi principali della mia epistola, che consegno senza grandi illusioni.

Il 13 agosto 1940 — *Mussolini mi chiama*. A' la mia lettera innanzi e risponde capo per capo. Riconosce, che tra il '30 e il '34 la cultura s'accostò alla rivoluzione sulla spinta rinnovatrice del Corporativismo, ma le guerre hanno interrotto il moto d'accostamento: «è naturale, tuona il cannone, la cultura tace»; e prevede l'interruzione si prolunghi. «Perch'io — dice — già presento la guerra, che verrà dopo questa. Quale sarà il nuovo assetto economico dell'Europa? Bisognerà vedere che cosa facciano Stati Uniti e Russia. Questa, soprattutto, sarà con l'Europa o contro l'Europa? È da vedere.

Che cosa può fare la cultura, in attesa? Poco, sembra concludere. Tuttavia, accetta la mia proposta di promuovere una vasta discussione universitaria sui temi della nuova Europa: una discussione, io spiego, interna, senza pubblicità, «cellulare», «conventuale». Si vedrà, concordiamo, quel che ne uscirà di buono»¹⁵.

Questo colloquio costituisce, dunque, il punto di partenza di quelli che saranno i convegni del 1942 e del 1943: il Convegno per lo studio dei problemi economici dell'ordine nuovo, tenuto presso l'Università di Pisa dal 18 al 23 maggio 1942¹⁶; il I Convegno Nazionale dei Gruppi Scientifici organizzato dal 23 al 26 novembre 1942 dall'Istituto nazionale di cultura fascista sui due temi «Idea dell'Europa» e «Il piano economico»; e il II Convegno Nazionale, sempre degli stessi Gruppi Scientifici, svoltosi presso lo stesso Incf sui medesimi argomenti, il 5 e il 6 aprile 1943¹⁷.

Ebbene, quella lettera-relazione per Mussolini, che De Felice e Guerri — sulla scorta dei documenti firmati da Bottai e rinvenuti, uno presso l'Archivio Centrale dello Stato e l'altro presso l'Archivio Bottai — attribuiscono appunto al ministro dell'Educazione nazionale, è in realtà il testo di una lettera di Spirito a Bottai, appena modificata per trasformarla in una lettera di Bottai a Mussolini. Abbiamo infatti trovato il manoscritto originale di Spirito nell'Archivio della Fondazione e la relativa trascrizione dattiloscritta. Con ogni probabilità Bottai

¹⁵ G. BOTTAI, op. cit., pp. 221 e 222. Cfr. anche G.B. GUERRI, *Giuseppe Bottai, un fascista critico*, Milano 1976, p. 186.

¹⁶ Vedi *Atti del Convegno per lo studio dei problemi economici dell'ordine nuovo*, Pisa, 18-23 maggio — XX, Pisa 1943: vol. I, *Il problema dei rapporti economici internazionali*; vol. II: *Il problema monetario*. Non fu mai pubblicato il vol. III, *Il problema industriale*, ma se ne conosce la relazione generale (e il relativo vivace dibattito) tenuta da Giovanni Demaria, pubblicata in G. DEMARIA, *Problemi economici e sociali del dopoguerra, 1945-1950*, a c. di T. BIAGIOTTI, Milano 1951, *Appendici*, pp. 473-499. Sui convegni si veda anche G. RASI, *Il dibattito sull'economia di guerra e sulle prospettive del dopoguerra*, in *Annali dell'economia italiana*, Milano 1983, vol. IX, t. I, pp. 125-184 (in particolare pp. 166 ss.).

¹⁷ Gli Atti di questi Convegni dei Gruppi Scientifici non sono mai stati pubblicati, malgrado l'obiettivo interesse del loro contenuto e i nomi autorevoli dei partecipanti. Sintesi di alcune parti sono apparse talvolta con scelte in relazione agli argomenti trattati. (Si veda G. RASI, op. cit., pp. 179-184). Del I Convegno (novembre 1942) furono distribuite a suo tempo delle *Bozze di stampa riservate per i collaboratori dell'Incf* di cui la Fondazione Spirito possiede copia. Del II Convegno è stato rintracciato, presso la Fondazione Spirito, il testo dattiloscritto, tratto dalla rilevazione stenografica, che non risulta sia stato diffuso nemmeno fra i partecipanti. Ambedue i testi saranno integralmente pubblicati negli «Annali della Fondazione Ugo Spirito».

trasmise a Mussolini materialmente lo stesso dattiloscritto di Spirito, senza averlo riscritto (salvo piccole modifiche all'inizio, a metà e alla fine).

Nel testo riportato da De Felice ad un certo punto si dice: «Mancano nove righe illeggibili per deterioramento dell'originale». Tali nove righe esistono infatti nell'originale e riguardano il riferimento ad un colloquio di Spirito con Bottai che evidentemente quest'ultimo ha solo cancellato prima della trasmissione, forse affrettata, del testo fatto proprio, in quanto supporto dell'appunto passato a Mussolini e datato 19 luglio.

Le nove righe mancanti, perché deteriorate nel testo rinvenuto da De Felice, sono le seguenti: «Nel colloquio che avemmo nei primi giorni del settembre scorso [1939, n.d.r.], quando da pochi giorni avevo fatto ritorno dalla Germania, Ti espressi la mia fede nella vittoria della Germania e nel carattere rivoluzionario dell'asse. Ma quando la stessa opinione esprimevo negli ambienti culturali in cui vivo, nella quasi totalità dei casi il mio atteggiamento era giudicato con indignazione dal punto di vista intellettuale e morale. Contro questa cultura e contro questa coscienza nazionale, l'Italia è stata salvata unicamente dall'intuizione e dalla volontà del suo Capo, ma non si può negare che, se è salva la pelle, l'anima è in un grande e pericoloso disorientamento». (Archivio della Fondazione Ugo Spirito, fasc. *Guerra rivoluzionaria*).

Nel testo proveniente dall'Archivio Bottai, e pubblicato nel *Diario* a cura di Guerri, le righe precedenti risultano così modificate nella prima parte: «Nei primi giorni di settembre scorso, chi esprimesse la sua fede nella vittoria della Germania e nel carattere rivoluzionario dell'Asse, era giudicato con indignazione dal punto [...]». Certamente questa è stata la versione passata a Mussolini¹⁸.

Tutto ciò significa dunque che Spirito era, non solo consigliere (suggeritore?) di Bottai ministro, ma anche, tramite Bottai, ispiratore (o ammonitore?) di Mussolini in un momento giudicato decisivo per il nuovo ordine che si auspicava, e si riteneva possibile per l'Europa. Spirito, tramite l'amico Bottai, era certamente consapevole di questo ruolo. Anzi è verosimile che questa lettera-relazione, data, sia nella stesura di Spirito che in quella di Bottai, 20 luglio 1940, e consegnata a Mussolini il 12 agosto, fosse stata richiesta esplicitamente da Bottai a Spirito per i fini di cui abbiamo parlato.

Dell'esito dell'appunto e della lettera-relazione abbiamo notizia, oltre che dal *Diario* di Bottai, anche da una lettera del 23 agosto 1940 di Bottai a Spirito, che si trova nell'Archivio della Fondazione: «Caro Spirito, ho avuta la tua lettera e vivamente ti ringrazio delle cortesi informazioni favoritemi. Ripareremo della cosa al tuo ritorno. Con viva cordialità. F.to tuo G. Bottai». Subito sotto, di suo pugno, Bottai aggiunse: «Il D. [Duce, ovviamente] è di massima d'accordo sulle nostre considerazioni. Bisogna che ci vediamo presto»¹⁹.

¹⁸ G. BOTTAI, op. cit., p. 506, n. 99.

¹⁹ Lettera.espresso di Giuseppe Bottai a Spirito, Albergo Savoia, Bressanone, su carta intestata «Il ministro dell'Educazione Nazionale» — siglata D/NT — con relativa busta e timbri postali (Roma Ostiense 23.8.1940 e Bressanone (Bolzano) 24.8.1940). (Archivio della Fondazione Ugo Spirito, doc. N. 5296).

Dall'analisi di questa lettera crediamo di poter rilevare che la parte dattiloscritta deve essere stata stesa, su indicazioni generiche, da qualche addetto alla segreteria di Bottai (la persona indicata con la sigla D/NT) e che Bottai, consapevole della realtà, abbia aggiunto l'ulteriore più consistente notizia dell'esito. La lettera di Spirito, per la quale si ringrazia, non è altro che la lettera-relazione che Bottai ha fatto sua.

Ci siamo soffermati su questo testo di Spirito, passato da Bottai come proprio a Mussolini, perché in esso vi sono *in nuce* molte tesi poi svolte nell'inedito *Guerra rivoluzionaria* e perché consente di inquadrare meglio, oltre che il contesto storico-politico, anche lo svolgimento del pensiero di Spirito poi espresso più compiutamente nell'inedito stesso.

Per quanto riguarda la collocazione storica del periodo nel quale il saggio fu steso, non va dimenticato che si trattava di una fase, ossia di un segmento, di un conflitto mondiale durato complessivamente sei anni esatti (dal 1° settembre 1939 al 2 settembre 1945), che ebbe differenti contenuti nel suo evolversi. Questa guerra ha avuto, infatti, nel suo corso profonde modificazioni, oltre che nel numero dei partecipanti, anche nelle finalità di ciascuno di essi. Se la si guarda come un unico, compatto evento storico, considerando i contendenti e le motivazioni quali risultarono al momento della sua conclusione, si può giungere a interpretazioni non corrispondenti alla realtà e quindi molti comportamenti e situazioni sarebbero incomprensibili.

Mi pare perciò utile ricordare alcuni eventi fondamentali. Il 23 agosto 1939 fu firmato il patto di non aggressione fra Urss e Germania con un protocollo segreto sulla spartizione della Polonia e sulle zone d'influenza riguardanti le repubbliche baltiche. Due giorni dopo la Gran Bretagna replicò alla inaspettata mossa tedesca trasformando la garanzia unilaterale, data in precedenza alla Polonia, in un patto di mutua assistenza. Il 1° settembre la Germania invase la Polonia; il 3 settembre la Gran Bretagna e il 4 la Francia dichiararono guerra alla Germania. Il 17 settembre l'Urss occupò la Polonia orientale.

Dal 3 settembre 1939 al 10 maggio 1940 nel centro d'Europa, per oltre otto mesi si svolse la *drôle de guerre*, la «strana guerra», in cui gli eserciti francese e inglese, da una parte, e quello tedesco, dall'altra, si fronteggiarono senza combattere in attesa di sviluppi diplomatici che non sarebbero venuti, ma che tuttavia, oggi sappiamo per certo, erano auspicati nell'intimo dai belligeranti. Attesa sospettosa ed equivoca, il cui scopo era quello di poter contrattare da posizioni di maggior forza: per la Germania il consolidamento delle posizioni raggiunte; per la Francia e la Gran Bretagna la prosecuzione del loro ruolo di potenze mondiali. In realtà l'intento alla fine risultò essere quello di consentire alle democrazie occidentali di prepararsi per sconfiggere definitivamente, insieme con la potenza tedesca, anche le concezioni rivoluzionarie espresse dal regime al potere in Germania. Il rischio rappresentato da un primato tedesco nell'Europa continentale non poteva essere assolutamente trascurato dalla Gran Bretagna e dalla Francia, come non poteva essere ignorata dagli Stati Uniti la pericolosa concorrenza per la sua economia che sarebbe venuta dalla unificazione del continente europeo.

Obiettivamente va riconosciuto, alla distanza storica, che allora esisteva una maggiore convenienza per la Germania di chiudere il conflitto sulle posizioni da essa raggiunte, rispetto alla minor convenienza anglo-francese di riconoscere la conseguita supremazia tedesca in Europa con tutte le implicazioni per gli sviluppi futuri. Fra l'altro, il patto di non aggressione fra Germania e Urss poteva trasformarsi in un patto di alleanza con licenza per la Russia di espandersi in Asia, nelle aree di influenza anglo-americana (Medio-Oriente, India, Cina).

Poca attenzione oggi si pone alla prima guerra russo-finlandese che si svolse fra il 30 novembre 1939 e il 13 marzo 1940. Anche allora fu considerata una «guerra separata» e solo in seguito rivelò lo scopo sovietico di garantirsi i rifornimenti che avrebbero dovuto pervenire dall'esterno, in caso di guerra, tramite il porto di Murmansk sul Mar di Barents (come poi in effetti avvenne, dopo il capovolgimento operato dai Tedeschi con l'improvviso attacco all'Unione Sovietica nell'estate del 1941). E pure poca attenzione si pone al fatto che non solo i Tedeschi non aiutarono allora la Finlandia — e questo si può capire stante il patto di non aggressione in vigore con l'Urss —, ma nemmeno gli Anglo-americani appoggiarono il piccolo popolo, pur così proditoriamente aggredito. Si capirà poi che si trattava di un'esigenza strategica sovietica per garantirsi, contro i Tedeschi, il rifornimento da parte delle democrazie occidentali. E queste non intendevano certo ostacolare un'operazione bellica che in sostanza era la predisposizione ad una rottura del patto russo-tedesco.

Con lo scatenamento dell'offensiva tedesca contro la Francia, l'aggrimento della Maginot attraverso il Belgio e la cacciata dal continente degli Inglesi, si apre una nuova fase della guerra, che per l'Italia si caratterizza con l'entrata nel conflitto il 10 giugno del 1940. Nel discorso con cui viene annunciata la dichiarazione di guerra alla Gran Bretagna e alla Francia, Mussolini, dopo aver affermato che l'Italia scendeva «in campo contro le democrazie plutocratiche e reazionarie dell'Occidente», dichiarava che la lotta gigantesca che si andava ad iniziare non era altro «che una fase dello sviluppo logico della [...] rivoluzione» e ribadiva la nota trasposizione della lotta di classe al rapporto fra le nazioni: «è la lotta dei popoli poveri e numerosi di braccia contro gli affamatori che detengono feroceamente il monopolio di tutte le ricchezze e di tutto l'oro della terra»²⁰.

Le motivazioni esplicite, dunque, non erano quelle irredentistiche, per Nizza, Corsica, Savoia e Malta (malgrado queste fossero oggetto da tempo di rivendicazioni enfatizzate da parte della propaganda), e neppure erano quelle difensive in senso stretto, cioè la salvaguardia del territorio nazionale che in quel momento non era minacciato, bensì erano quelle rivoluzionarie della rottura di un ordine internazionale che aveva ostacolato «la marcia, e spesso insidiato l'esistenza medesima del popolo italiano».

Inoltre Mussolini faceva appello, per quella suprema prova, non all'Italia moderata o interclassista, ma all'«Italia proletaria e fascista», ossia ad una endiadi

²⁰ B. MUSSOLINI, *Opera omnia*, a c. di E. e D. SUSMEL, 44 voll., Firenze 1951-63 e poi Roma 1978-81, vol. XXIX, pp. 403 ss.

ben precisa, per combattere, vincere e dare «finalmente un lungo periodo di pace con giustizia all'Italia, all'Europa, al mondo».

Ebbene, cosa significa tutto questo? A nostro avviso significa che dal giugno 1940 al giugno 1941 la seconda guerra mondiale attraversò una fase diversa dalla precedente, a carattere prevalentemente ideologico, di svolta epocale in termini di nuova concezione politica e sociale, e che quindi si poneva per la classe intellettuale fascista l'imperiosa necessità di una specifica e diffusa giustificazione, appunto ideologica, delle ragioni dello schieramento assunto, ed anche di una approfondita valutazione dei possibili sviluppi.

Comunque, malgrado le affermazioni pubbliche del Duce, alcuni intellettuali del regime — come appunto Bottai e Spirito — sembravano essere convinti di tali esigenze più di quanto non lo fosse lo stesso Mussolini, il quale peraltro aveva chiaro il fatto che quella in corso era una «prima» guerra cui ne sarebbe seguita una «seconda»²¹.

In realtà quella «prima guerra» si svolse, come abbiamo già detto, in due fasi: dal settembre 1939 al maggio 1940, e dal giugno 1940 al giugno 1941. La «seconda guerra» prevista da Mussolini si aprì, come prosecuzione della prima, nella seconda metà del 1941 con il coinvolgimento dell'Urss nel giugno e degli Stati Uniti e del Giappone nel dicembre di quello stesso anno.

Che dal 22 giugno 1941 si sia trattato di una guerra «diversa» appare chiaro dal fatto che nelle decisioni furono preponderanti di gran lunga le considerazioni relative agli interessi delle singole potenze in conflitto, prescindendo da ogni valutazione ideologica di schieramento.

A questo riguardo basti pensare che uno dei pochi patti di non aggressione rispettati nel corso della seconda guerra mondiale è stato quello tra l'Urss e il Giappone firmato il 14 aprile 1941, ossia poco più di due mesi prima dell'attacco tedesco alla Russia, e che sette giorni dopo questo attacco (il primo luglio) il Giappone rifiutò recisamente di attaccare l'Urss, malgrado appunto l'adesione, ogni anno ribadita, al Patto Anticomintern. Il Giappone non voleva fare la guerra su due fronti in quanto pensava di consolidare le sue conquiste in Asia (Corea, Cina, Indocina) e voleva avere mano libera nell'eventuale guerra con gli Usa, come poi avvenne con l'attacco di Pearl Harbour del 7 dicembre 1941. Neppure l'Urss, ovviamente, voleva essere impegnata sia in Europa che in Asia: si può certamente affermare che fu il Giappone a salvare l'Urss dalla sconfitta che le armate di von Rundstedt stavano infliggendo a Stalin. I problemi ideologici, in questa «seconda guerra», non ebbero dunque alcun peso.

Avendo perciò presente questo quadro degli avvenimenti e in base ai contenuti dell'inedito spiritiano, riteniamo che la maggiore stesura fu certamente precedente al giugno 1941, cioè all'attacco di Hitler all'Urss, e probabilmente ebbe luogo, per una prima parte, ossia per i primi quattro capitoli, nella primavera del

²¹ G. BOTTAI, op. cit., pp. 224 e 225.

1941 e, per una seconda parte, fra la primavera e la fine di luglio dello stesso anno ²².

Tale stesura risente, per quanto si riferisce specificamente ad alcuni argomenti trattati (il nuovo concetto di libertà; il passaggio dal razionalismo al romanticismo), di tematiche affrontate in altre sedi da Spirito proprio in quei mesi. Individueremo più esattamente le occasioni nella parte finale del presente studio. La consegna a Mussolini dovrebbe essere avvenuta nell'agosto del 1941; potrebbe anche ipotizzarsi un ritocco da parte di Spirito dopo la fine di luglio (e cioè dopo l'improvviso attacco tedesco e la dichiarazione di guerra anche dell'Italia all'Urss), subito prima della consegna, là dove si affronta il problema della rivoluzione sovietica, anch'essa «rivoluzione proletaria», ma definita nella realtà staliniana rozzamente marxista, ispirata a ideali borghesi e quindi non innovatrice. Anche l'Appendice — stesa con certezza indipendentemente dal testo del saggio e sicuramente dopo il luglio — deve risalire, per un esplicito riferimento, a non oltre l'agosto.

Il giudizio di Mussolini sul saggio di Spirito, dunque, interviene in una fase diversa rispetto a quella che ne aveva determinato la stesura; comunque tale saggio era stato scritto in un contesto di avvenimenti bellici diversi. La fase «ideologica» era stata superata da quella degli egoismi nazionali scatenati ²³. Non più la guerra rivoluzionaria per un nuovo ordine, ma la guerra degli opposti interessi di tutti contro tutti; come sarà nei fatti, anche nell'ambito delle alleanze, ognuno farà la propria guerra. Dell'appello contenuto nel saggio di Spirito per un ordine superiore, che sia una vittoria rivoluzionaria anche per gli sconfitti, non resterà nulla. Lo stesso Stalin non farà appello alla ideologia comunista per mobilitare lo spirito dei cittadini delle repubbliche sovietiche, bensì si rivolgerà al tradizionale patriottismo che aveva nel fulcro nazionale russo il suo punto di forza.

3. *Perché* Guerra rivoluzionaria

Venendo a parlare degli elementi intrinseci, va anzitutto chiarito che il significato globale del saggio è racchiuso nello stesso titolo: *Guerra rivoluzionaria*.

Questo concetto non si riferisce assolutamente alla natura tecnica del conflitto (tipo di armi impiegate: carri armati e aerei) e neppure al modo di condurlo

²² Appunti, rintracciati fra le carte dell'Archivio della Fondazione Spirito, relativi alle varie parti del testo e verosimilmente preparatori o integratori della stesura definitiva, portano le seguenti date: *La libertà*, 23 luglio; *Introduzione*, 24 luglio; *Il concetto di violenza*, 25 luglio; *Conclusioni* e *Il nostro compito*, 26 luglio; *Civiltà di masse*, 28 luglio. Gli altri fogli degli appunti non portano date.

²³ Una anticipazione della concezione unicamente legata al concetto della guerra come espansione territoriale che caratterizzerà la «seconda guerra», fu l'attacco dell'Italia alla Grecia (28 ottobre 1940), intervenuto per controbilanciare l'estensione delle conquiste territoriali della Germania e quindi l'aumento della influenza tedesca in Europa. Sarebbe utile valutare l'influenza della vecchia concezione imperialistica nella politica di Ciano e i fini che si ripromettevano le forze che avversavano la concezione della rivoluzione sociale attraverso i condizionamenti derivanti da una simile strategia.

(guerra di movimento, azioni rapide per obiettivi essenziali). Il riferimento è politico in senso totale e cioè riguarda la rivoluzione culturale e quindi sociale ed economica.

Nel ricordato discorso del 10 giugno 1940, con il quale annunciava la dichiarazione di guerra alla Gran Bretagna e alla Francia, Mussolini aveva fatto esplicito ed esclusivo riferimento a due motivi strettamente collegati: quello della totale contrapposizione ideologica tra rivoluzione e reazione e quello della rottura dei vincoli all'espansione del popolo italiano: *a)* lotta «contro le democrazie plutocratiche e reazionarie dell'Occidente [che] hanno ostacolato la marcia e spesso insidiato l'esistenza medesima del popolo italiano»; *b)* lotta come «fase dello sviluppo logico della rivoluzione; [...] lotta dei popoli poveri [...] contro gli affamatori, lotta dei popoli [...] giovani contro i popoli [...] volgenti al tramonto; lotta tra due secoli e due idee».

L'accentuazione di fondo rimane dunque ben chiara; la guerra viene proclamata anzitutto in nome dei diritti della rivoluzione sociale ed infatti l'appello di Mussolini è rivolto in primo luogo all'Italia «proletaria» e in secondo luogo all'Italia «fascista».

Il saggio di Spirito si svolge tutto entro questa logica portandone i contenuti alle estreme conseguenze.

Nell'ultimo capitolo ha però luogo un capovolgimento quasi a sorpresa nello strumento logico dell'analisi. Per questo consigliamo di leggere interamente il saggio e di non giudicarlo finché non lo si è terminato. Tale capovolgimento non è però in contraddizione nei confronti degli assunti precedenti. È, a mio avviso, una prova ulteriore che le argomentazioni oltre a essere rivolte a Mussolini per indurlo a un più coerente svolgimento dei fini rivoluzionari, erano anche intese, e non come secondo obiettivo (viste le iniziative precedenti), ad influire sull'ambiente culturale di formazione razionalistico-illuminista per spingerlo ad accogliere per quella strada i motivi e le mete della guerra in corso e contribuire alla elaborazione del nuovo Stato.

Comunque le «estreme conseguenze» di cui abbiamo parlato prima, sia nell'una come nell'altra strumentazione logica, erano in linea con la situazione internazionale di allora, cioè con quella esistente fino alla dichiarazione di guerra all'Urss.

Resta nel sottofondo una questione non definita, ma da non escludersi *a priori*: la lotta tra le nazioni proletarie e quelle borghesi avrebbe potuto includere a fianco della Germania e dell'Italia anche l'Urss? L'ipotesi ha, ovviamente, solo una logica astratta perché in realtà non esistevano né rapporti culturali, né confluenze di finalità tra il mondo comunista e quello fascista e nazionalsocialista; tuttavia, l'andamento del conflitto e una diversa condotta strategica avrebbero anche potuto far giungere i due dittatori dell'Asse a stringere quell'alleanza con l'Urss che Stalin strinse invece con Roosevelt e Churchill. L'ipotesi non è del tutto peregrina se proprio Mussolini vi fa riferimento nel colloquio con Bottai del

13 agosto 1940, da noi riportato: «Bisognerà vedere, che cosa facciano Stati Uniti e Russia. Questa, soprattutto, sarà con l'Europa o contro l'Europa?»²⁴.

Non crediamo che nello stendere il suo saggio Spirito sia stato influenzato da qualcuno a sostenere questa possibilità, né tanto meno che personalmente l'auspicasse; riteniamo tuttavia che nel suo intimo non la escludesse e ciò anche in base alla logica interna del suo stesso ragionamento. Ma, invero, la concezione corporativa della rivoluzione sociale non poteva in nessun modo colludere con la realtà del sovietismo accentratore e mortificante del regime staliniano, che nel momento supremo dell'attacco tedesco dovette far appello — come abbiamo già rilevato — non all'ideologia internazionalista della rivoluzione comunista, ma al patriottismo del popolo russo.

Analizziamo dunque gli elementi essenziali del saggio spiritiano che è ripartito in sei capitoli e una Appendice.

Nel primo capitolo, dal titolo *I due aspetti del conflitto*, Spirito sostiene che anzitutto bisogna diffondere la conoscenza del perché si combatte, ossia la «piena conoscenza dell'ideale per cui si accettano sacrifici». Inoltre egli avverte che il «vero nemico [...] non va cercato in questo o quel popolo, bensì nelle forze che si oppongono alla collaborazione». Quindi bisogna «coinvolgere il nemico nel nostro stesso ideale». Dunque fin dall'inizio il filosofo pone come dominante quella concezione universalistica della rivoluzione che sarà ripresa, come abbiamo detto all'inizio, verso il 1970 con l'idea di un *Manifesto del corporativismo mondiale*.

Interessante a questo proposito la costante preoccupazione per il dopoguerra, problema, come è noto, ritenuto allora di attualità non solo da Spirito. Le rapide vittorie della seconda metà del 1940 avevano focalizzato l'attenzione sul problema dell'assetto successivo alla fine di un conflitto dato ormai per vinto dalla Germania e dall'Italia.

Delle due facce della guerra, «volontà di potenza dei singoli popoli» e «carattere rivoluzionario» a causa dello scontro fra «ideologie contrastanti», Spirito si occupa della seconda perché, a suo giudizio, «il vero motivo è il *nuovo ordine* [mentre sono] attenuati i motivi imperialistici e razzisti»: «i popoli attendono non tanto gli spostamenti dei confini e l'alternarsi delle fortune» quanto un cambiamento rivoluzionario generale.

²⁴ Si veda la nota 15. Non va dimenticato che vi fu un tentativo di pace separata tra Urss e Germania. Hitler e Mussolini vollero rispondere con una mossa adeguata alla richiesta di «resa incondizionata» decisa a Casablanca da Roosevelt e da Churchill. D'altra parte Stalin non era affatto sicuro in quel momento (inizio estate 1943) di poter risolvere vittoriosamente il conflitto e, per di più, malgrado la formula della resa incondizionata fosse stata coniata proprio per dissolvere simili apprensioni, non si fidava degli occidentali che riteneva disposti ad accordarsi con Hitler. Scrive Leddell Hart: «in giugno Molotov si incontrò con Ribbentrop a Kirovograd, in quel momento a 15 km entro le linee tedesche, per esaminare quali possibilità esistessero di porre fine alla guerra. Secondo ufficiali tedeschi, che presero parte all'incontro in qualità di consiglieri tecnici, Ribbentrop proponeva come principale condizione di pace che la futura frontiera della Russia corresse lungo il fiume Dnieper, mentre Molotov non si diceva disposto a prendere in considerazione alcuna soluzione che non prevedesse il ripristino delle frontiere originali. La discussione si protrasse a lungo per conciliare queste due posizioni così lontane e fu infine interrotta quando ai russi sembrò che la notizia dell'incontro fosse trapelata giungendo all'orecchio delle potenze occidentali» (B.H. LIDDEL HART, *Storia militare della Seconda Guerra Mondiale*, Milano 1970).

L'ideologia della democrazia, continua Spirito, «non ha alcun carattere rivoluzionario e anzi è fondata sul concetto di pace come continuazione indefinita dello *status quo*», ossia come perpetuazione della «realtà del [...] privilegio» dei borghesi. Per questo bisogna, verso gli alleati, far leva sulla «esigenza rivoluzionaria di una vita antiborghese [che viene espressa] anche nei paesi democratici e nel medesimo tempo puntare come forza sul proletariato fascista europeo [che] sente questa guerra come sua».

«Vi è [in Italia] una borghesia [...] che ha veduto nel fascismo la propria salvezza e non ha creduto alla sua natura rivoluzionaria»; questa borghesia «è il vero equivoco dell'attuale situazione e la ragione massima del disorientamento nell'impegnarsi nella lotta». E Spirito continua dicendo:

«Ora le borghesie internazionali tendono a solidarizzare fra loro. Per evitare questo indebolimento bisogna "universalizzare la rivoluzione" e questo compito va soprattutto all'Italia. Perché la rivoluzione sia davvero compiuta all'interno è necessario che crollino i presupposti capitalistici internazionali, e supporre che si possa rinviare a un secondo tempo il compimento della rivoluzione [interna] per essere ora più saldamente impegnati nella lotta significa non comprendere che l'equivoco è l'unica fonte di debolezza dei popoli che marciano in nome della rivoluzione».

È dunque esplicita la critica alla teoria della «seconda fase sociale» della rivoluzione fascista, prevista da Mussolini per il «dopoguerra». Come è noto Mussolini giustificava l'attenuazione dell'incisività rivoluzionaria sociale e istituzionale con la turbolenza internazionale e ne rimandava la prosecuzione ad un secondo momento. Da molti tale temporeggiamento era considerato un alibi per il suo cesarismo alimentato dalle forze reazionarie del regime.

Nel secondo capitolo, dal titolo *Forza e diritto*, Spirito rileva che «facendo leva sul concetto di diritto le democrazie tentano di identificare la loro particolare causa con la difesa dell'umanità e della civiltà». In realtà, egli prosegue, «il diritto che difendono le democrazie [...] è il diritto del privilegio conquistato con la forza e destinato a tramontare con un atto di forza». Dopo aver affermato che «è facile giocare sulla doppia accezione del termine "diritto", facendolo valere una volta come *diritto positivo* che tende a immobilizzare lo *status quo* o la situazione di predominio, e un'altra volta come *diritto naturale*, ossia come valore eterno e universale che i nemici negherebbero con la violenza», Spirito prosegue sostenendo che responsabili della violenza sono «coloro che, avendo a loro vantaggio il diritto positivo consacrante il loro privilegio, non sono disposti a trasformarlo per adeguarlo alle esigenze della vita internazionale. Sono essi e soltanto essi che pongono la necessità dell'atto rivoluzionario in virtù del quale sia possibile una nuova e più equa vita giuridica».

A questo punto, Spirito passa ad esaminare le basi rivoluzionarie che hanno avviato il nuovo ordine in Italia sotto l'urgenza della necessità di resistere al dilagare dell'astrattismo rivoluzionario ed anarcoide dell'ideologia bolscevica e di soddisfare le esigenze anticapitalistiche accentuatesi dopo una pace che aveva esasperato le disuguaglianze.

Il filosofo rileva che il fascismo si presentò come una rivoluzione «a linee molto indeterminate e suscettibile perciò delle più varie interpretazioni di destra e di sinistra, a seconda che tra capitalismo e bolscevismo si cercasse nel fascismo di salvarsi dall'uno o dall'altro». Ma si trattava per Spirito di «una rivoluzione che, nella necessità implicita di una superiore sintesi, dava modo di venir maturando un'ideologia più complessa e di carattere universale».

Pur nella gradualità del procedere, con la Carta del Lavoro, secondo Spirito, «qualche principio rivoluzionario fu riconosciuto esplicitamente». Poi la crisi capitalistica del 1929 rese ancor più evidenti le tare di quel sistema e giunsero a maturazione le elaborazioni dell'economia corporativa come «economia programmata».

In sintesi, dunque, per Spirito, i principi organici della nuova economia furono: l'iniziativa privata «subordinata all'unità della vita economica nazionale»; l'autarchia e l'economia programmatica.

In particolare, «l'autarchia implicava il potenziamento e lo sviluppo dell'economia programmatica con la conseguente subordinazione sempre maggiore dell'iniziativa privata alle necessità dell'organismo internazionale» (qui, ovviamente, per organismo internazionale deve intendersi la nazione come soggetto internazionale). Per Spirito, comunque, l'autarchia va vista come arma di legittima difesa e come potenziamento delle risorse interne al fine di un più paritaria condizione per gli scambi internazionali.

Notevole, a questo riguardo, una frase del filosofo che riecheggia palesemente l'esortazione del Manifesto del 1848: «Contro i datori di materie prime i lavoratori dei paesi poveri si difendono con l'autarchia e raccolgono le loro forze unendosi fra loro». Spirito ritiene perciò che nell'autarchia «la coscienza della rivoluzione sociale ha trovato una nuova arma di carattere internazionale».

Circa le perplessità per il carattere ibrido che, all'interno, ha l'intreccio del motivo conservatore e di quello rivoluzionario, Spirito avanza «riserve» sull'impresa di Spagna dove, osserva, vi sono «troppi stretti legami con le forze conservatrici e addirittura reazionarie». E a questo riguardo sottolinea soprattutto i «timori circa [...] le vere intenzioni e i veri limiti dell'avanzata tedesca».

Per Spirito in Germania vi era il pericolo che prevalessero le forze borghesi e quindi imperialiste. Di qui la necessità di stringere solidarietà con la parte rivoluzionaria del proletariato tedesco nazionalsocialista al fine di evitare o contenere la spinta sopraffattrice della componente reazionaria.

E qui Spirito torna di nuovo a sottolineare le contrastanti manifestazioni interne delle nazioni fasciste: in Italia il corporativismo, dopo lo sviluppo dottrinario dei primi anni Trenta, «era stato tenuto [...] nell'ombra con scarsissime e quasi nulle elaborazioni di carattere ideologico e scientifico, e contro di esso si accentuò] uno stato d'animo tra l'indifferenza e lo scetticismo»²⁵.

²⁵ In realtà l'elaborazione teorica sia in campo economico che giuridico era proseguita. Cfr., per esempio, O. MANCINI, F. PERILLO e E. ZAGARI, *La teoria economica del corporativismo*, Napoli 1982. Si veda anche il già citato capitolo *L'evoluzione della teoria corporativa e Keynes*, in G. RASI, op. cit., pp. 150 ss. Lo stesso

Perciò Spirito ribadisce come indilazionabile «il chiarimento della rivoluzione interna [quale] condizione indispensabile di quella internazionale». Non bisogna, egli sostiene, che nel campo internazionale si rafforzi l'antica convinzione che il fascismo europeo, italiano e soprattutto tedesco e spagnolo, siano un movimento reazionario volto contro tutte le conquiste della civiltà. È questo un giudizio fundamentalmente sbagliato anzi addirittura opposto alla vera essenza delle cose, ma intanto tale da far pesare su di noi l'avversione di tante forze che avrebbero potuto esserci solidali, e da coalizzare a nostro danno le posizioni capitalistiche e quelle bolsceviche».

Spirito, poi, richiama l'attenzione sul mutamento dell'offensiva ideologica delle democrazie le quali — in prosieguo di tempo —, dopo aver sottolineato la loro tradizionale difesa del diritto offeso dai popoli emergenti, ora si «trovano a poco a poco a dover accettare, sia pure con finalità diverse, il principio rivoluzionario degli avversari». A questo proposito va infatti ricordato che tale mutamento, avvertito da Spirito nei primi mesi del 1941, fu codificato nelle Dichiarazioni della Carta Atlantica del 14 agosto 1941 (Convegno di Casablanca). Sempre in proposito, Spirito richiama l'attenzione sulla precedente impostazione degli Alleati legata ai metodi tradizionali della propaganda anti-rivoluzione («il fiacco spirito delle democrazie»), che preparò la sconfitta della Francia: «il paese dei lumi non aveva creduto ad una nuova guerra illuministica».

Altro pericolo, secondo il filosofo, sta nell'assumere atteggiamenti che possano far individuare del fascismo «soprattutto il lato autoritario e violento» e nel rafforzare l'accusa che «l'alleanza con la Germania [abbia] unicamente lo scopo di unire due autoritarismi nella difesa dei loro interessi particolari». Di qui un altro necessario chiarimento: «Il pericolo dell'imperialismo tedesco sussiste certamente, ma è un pericolo che può essere ingrandito o eliminato a seconda che si affronti in un modo o nell'altro».

Dopo aver rilevato l'esistenza dell'imperialismo delle democrazie ed aver affermato che la loro vittoria rafforzerebbe «le loro posizioni politiche, economiche e strategiche atte ad assicurare nel modo più definitivo possibile il controllo e la direzione della vita internazionale», Spirito si dice comunque «perplesso e preoccupato [per] le anticipazioni circa la funzione della Germania nel dopoguerra». Si tratta, a suo avviso, del fatto che l'imperialismo tedesco è filiazione diretta di quello inglese in quanto è della «stessa natura il [suo] disprezzo per gli altri». Di qui, «bisogna passare dall'ideale di una forza superiore [che domina] a concepire l'Europa come “organismo di collaboratori” [...]. Non resta insomma che far leva sull'ideale rivoluzionario e unirsi sinceramente alla Germania in un'opera di collaborazione destinata a realizzare il più giusto ordine nuovo».

Spirito pubblicò numerosi saggi politici ed economici corporativi dal 1935 in poi. Innumerevoli, pure, gli studi giuridici a carattere istituzionale e costituzionale in preparazione e a commento e sviluppo della riforma costituzionale del 1939 (C. Arena, C.A. Bigini, W. Cesarini Sforza, C. Costamagna, E. Crosa, G.M. De Francesco, A. Giannini, C. Mortati, S. Panunzio, S. Romano, A. Salmi, A. Tesaura, A. Volpicelli, V. Zangara, ecc.).

In altre parole Spirito propone di condizionare la Germania con la forza delle idee e qui sta probabilmente l'oggetto della critica di Mussolini. Quest'ultimo, però, non suggeriva altra strada se non quella di opporre forza a forza (ma questa forza egli non la possedeva).

Spirito insiste sul concetto che «diffidenza chiama diffidenza», per cui non bisogna indurre la Germania a rafforzare le proprie tendenze imperialiste «prendendo le precauzioni necessarie a vivere in una situazione di forza». Bisogna, egli dice, «sollecitare il suo orgoglio in questa missione: pace giusta, rispettosa degli interessi e degli ideali di tutti».

In conclusione, l'essenza del ragionamento di Spirito appare evidente: l'imperialismo tedesco è frutto della sussistenza nella Germania nazionalsocialista di una componente capitalistica in aperta contraddizione col significato più profondo del nuovo regime. Bisogna assecondare e rafforzare in Germania lo svolgimento di una rivoluzione sociale a carattere anticapitalistico al fine di eliminare il pericolo dell'imperialismo.

Di qui l'inscindibilità di un chiarimento interno in linea con la posizione internazionale di rivolta dei popoli proletari contro quelli borghesi.

In relazione alla critica espressa da Mussolini e ad alcune espressioni di invito alla lealtà nei confronti della Germania, può sostenersi l'ipotesi di un atteggiamento di adesione da parte di Spirito al nazismo?

La domanda, peraltro valida anche nei confronti di altri intellettuali dell'epoca che si espressero in maniera analoga, non va posta in questi termini; il problema riguarda i contenuti. Per Spirito il fulcro della rivoluzione sta nel corporativismo portato al suo compimento: tutto ciò che converge verso la rivoluzione corporativa è valido e, in particolare, durante la guerra, produttivo ai fini della vittoria. Perciò, nella misura in cui il nazionalsocialismo rafforza la sua essenza di rivoluzione sociale corporativa, esso è valido ai fini del successo ed ai fini di una pace non di prevaricazione tedesca, ma di collaborazione fra i popoli europei.

Mussolini — anch'egli rivoluzionario ed intimamente portato a questo tipo di ragionamento — è dubitoso circa il fatto che la forza intrinseca dell'ideologia rivoluzionaria sia in grado di sostituire la spinta imperialistica tedesca.

Si può perciò rispondere che sia l'atteggiamento di Spirito che quello di Mussolini sono rivolti al contenimento dell'imperialismo tedesco, con la differenza di una maggior fiducia ideologica in Spirito rispetto al tendenziale scetticismo di Mussolini, che ritiene che l'equilibrio delle forze stia nell'esercizio delle stesse. Spirito, in ogni caso, è convinto della superiorità del corporativismo e della sua capacità rivoluzionaria e considera il nazionalsocialismo un'imitazione fortemente inquinata da conservatorismo, razzismo e imperialismo. Lo potremo verificare più volte anche in altre pagine di questo libro, come era già apparso evidente nel saggio del 1934, *Il corporativismo nazionalsocialista*²⁶.

²⁶ U. SPIRITO, *Il corporativismo nazionalsocialista*, Firenze 1934. Pur nell'auspicio di una futura evoluzione positiva, il giudizio sul «corporativismo» nazionalsocialista è fortemente critico. Anzitutto il tipo di soluzione aziendalistica non superava, ma acuiva il classismo: «l'illusione di aver superato il classismo ha indotto [...]

Non va comunque dimenticato lo stato d'animo di frustrazione di Mussolini il quale, nel momento in cui leggeva il saggio di Spirito, era costretto a fare i conti con una Germania che non solo dominava per intrinseca forza, ma anche suppliva con la sua potenza ed organizzazione alle deficienze e agli errori dell'Italia. Basti ricordare al riguardo che l'anno precedente, fallita l'offensiva italiana contro la Grecia, solo con l'intervento tedesco si stabilì il controllo dell'Asse in quel settore europeo. E pensare che l'Italia aveva attaccato la Grecia per affermare la propria influenza nei Balcani e controbilanciare il prepotere tedesco in una zona ritenuta di esclusiva competenza italiana! Fu, questo un episodio che preparò la seconda parte del conflitto mondiale, quella della guerra di ciascuno per conto suo, a prescindere dagli schieramenti e da una comune strategia.

E qui sta, con ogni probabilità, la spiegazione della mancata pubblicazione del libro di Spirito *Guerra rivoluzionaria*, scritto, come abbiamo detto, in una fase diversa del conflitto, quella da noi definita «ideologica». Ora il suo contenuto risulta inadatto («non convince la gente», dice Mussolini), ossia *non utile allo scopo*, che era la mobilitazione dell'*intelligentzia* italiana ed europea (anche tedesca) al fine di conferire all'Italia il compito di «mente», lasciando ai Tedeschi quello di «braccio». Nel contempo, come abbiamo già accennato in precedenza, non è escluso che Mussolini, e lo stesso Bottai, ritenessero il libro troppo scopertamente polemico con i Tedeschi e con nazisti e quindi capace, se pubblicato con un qualche *imprimatur* ufficiale, di irritare ulteriormente l'alleato.

4. Il problema della libertà

Nel capitolo *La libertà* Spirito osserva che «è proprio in virtù dell'ideale della libertà che le democrazie tentano di dare significato ideologico alla difesa delle loro posizioni di predominio ed è proprio su questo terreno che trovano il massimo dei consensi e delle simpatie».

il legislatore a disarmare le classi e più propriamente a disarmare la classe dei lavoratori togliendo ad essa lo strumento di difesa collettivo, il sindacato, e annullandone le organizzazioni extra aziendali». Si è fatto, dice Spirito, un brusco salto all'indietro, anche se si è avviata «la partecipazione diretta del lavoratore alla gestione dell'azienda» (*ibidem*, p. 6). Egli insiste poi sulla superiorità della concezione sistematica ed organica del corporativismo italiano, affermando che c'è da domandarsi se quello tedesco si debba considerare corporativismo visto il denunciato dualismo Stato-azienda, la struttura burocratica in luogo di quella organica del sistema sindacato-corporazione, la mancanza di fusione tra politica e tecnica (*ibidem*, p. 9), l'intervento meramente imperativo di una gerarchia statale (*ibidem*, p. 10). Infine — altro punto centrale di critica — il filosofo pone una domanda che è praticamente senza risposta nell'ambito del sistema quale si evince dalla *Legge sull'ordinamento del lavoro nazionale*, del 24 gennaio 1934: «Chi farà il piano corporativo e disciplinerà la produzione di ogni singolo ramo e di ogni singola azienda? [Poiché] nessuna norma prevede un'opera di collaborazione tra i capi delle aziende simili e una disciplina comune», Spirito arguisce: «Evidentemente l'unità deve venire dall'alto attraverso l'intervento del fiduciario e la volontà di un governo extracorporativo». E conclude: «È questa senza dubbio la deficienza maggiore del nuovo ordinamento». In sostanza, per lui, «la politica economica tedesca è tuttora liberaleggiante e conservatrice [per quanto] gli uomini e la persistente difesa degli interessi capitalistici» devono essere guardati nella convinzione che non si tratta di regime destinato a restare conservatore (*ibidem*, p. 13).

Questa «idealizzazione del conflitto» è resa possibile, secondo il nostro filosofo, dalla «convinzione diffusissima nel mondo [...] che il fascismo sia negazione di libertà». È qui, egli osserva, che anche i più benevoli «non esitano a convenire che la rivoluzione è stata necessaria e di grande giovamento [ma ha comportato il] conseguente sacrificio della libertà»; questo viene giudicato come «un prezzo pagato per la benefica trasformazione», ma si «auspica vicino il giorno in cui, salvo tutto il bene realizzato, si possa tornare a godere anche di quello temporaneamente perduto».

Spirito obietta però che «ammettere la legittimità di un tale modo di impostare il problema significa dare già partita vinta all'avversario e sconfessare l'essenza stessa della rivoluzione. La quale, se veramente in diritto di avere questo nome, non può non segnare un'ulteriore tappa nello sviluppo storico della società moderna e non rappresentare perciò una più elevata concezione della libertà».

Spirito si chiede quale delle due parti coinvolte esprima una più profonda esigenza di libertà, e fornisce una risposta che — a nostro avviso — costituisce uno dei punti salienti del saggio. Egli ritiene che il centro dell'indagine al fine di una tale risposta non può essere rappresentato dalla Germania in quanto tale, a causa del suo imperialismo e del suo pangermanesimo, ma deve spostarsi al carattere essenziale del fascismo, nella sua origine italiana e nella sua affermazione europea.

Quindi non la Germania, né il nazionalsocialismo, ma l'Italia e il fascismo hanno titolo per affermarsi in questa battaglia per «una più alta esigenza di libertà». Il dualismo viene presentato in maniera drastica, in modo da poter essere colto senza equivoci. E, naturalmente, Spirito completa il suo pensiero con un ammonimento: «O il fascismo ha modo di dimostrare una più alta esigenza di libertà, o non ha titoli per rivendicare a sé il diritto di vincere e di instaurare un ordine nuovo».

Il filosofo passa quindi a considerare la «nuova» libertà che deve prendere il posto della «vecchia» libertà. Quest'ultima, egli afferma, era quella cui si giunse con la Rivoluzione francese, la libertà borghese, che va confrontata con la libertà fascista. La libertà borghese non è l'uguaglianza o la «libertà per tutti», bensì la libertà del «terzo stato», di coloro cioè che sono titolari del diritto di proprietà e di eredità, concepiti in senso nettamente privatistico. Questi diritti trasformano in classe borghese quei cittadini che hanno voluto per sé i privilegi che prima erano degli aristocratici e contro i quali erano insorti in nome della libertà per tutti. Non si è trattato però della libertà per tutti, ma solo di quella dei *beati possidentes*; il proletariato, il «quarto stato», ne è rimasto fuori. La Rivoluzione francese, infatti, non esita a dichiarare sacri ed inviolabili i diritti di proprietà e di eredità. Tuttavia — osserva appunto Spirito — proprio il concetto di classe borghese è legato a quello di eredità, in forza del quale i cittadini sono posti di fronte alla lotta della vita in posizioni iniziali radicalmente diseguali. Per il filosofo, insomma, il problema è posto nei classici termini della contrapposizione fra «libertà formale» e «libertà sostanziale»: quella del diritto riconosciuto astrattamente a

tutti e quella della effettiva possibilità di esercitarlo in relazione alla condizione economica.

Spirito passa a questo punto ad osservare che «lo sviluppo della coscienza del proletariato è stato lento nel secolo scorso, più rapido negli anni anteriori alla guerra del '14, rapidissimo nel dopoguerra [...]». La nuova libertà non poteva non avere carattere specificamente economico, perché economico è il privilegio sul quale è fondata la classe borghese, alla quale è rivolta la richiesta della vera eguaglianza di diritti».

Punto cruciale dell'indagine di Spirito ora non è tanto il fatto che la borghesia interna o le nazioni borghesi difendano con i denti il proprio privilegio, quanto piuttosto «la giustificazione che si vuol dare della libertà borghese di fronte al carattere materialista delle rivendicazioni del proletariato. [Ciò] incide nell'espressione più alta della cultura della borghesia e altera lo stesso sviluppo del pensiero filosofico e scientifico. [Si che] quando sorge un conflitto o soltanto una questione di priorità negli opposti diritti di libertà, il borghese non esita a sacrificare il diritto del povero e a salvare il proprio. Prima lo spirito e poi la materia!».

E il filosofo così prosegue in tono di accusa: «Anzi la deformazione mentale è giunta al punto da far riconoscere come due mondi distinti, quello spirituale e quello economico, e conseguentemente due libertà relative. E a chi reclama la seconda concentrando tutte le proprie energie in tale rivendicazione, si risponde con l'accusa di una visione troppo angusta della vita, perché non si vive di solo pane. [Senonché] le libertà non sono due, ma una sola, come una è la vita dell'uomo nel progressivo tendere dal sensibile al sovrasensibile».

Il borghese può apprezzare cultura ed agi perché non ha problemi impellenti di sopravvivenza, diversamente dal proletariato il cui tempo e le cui energie sono tutti impegnati nella lotta per la vita. La posizione borghese e quella proletaria non sono condizioni contrapposte e immutabili, ma «due tappe di un'unica via lungo la quale l'uomo va continuamente spiritualizzandosi ed elevandosi a manifestazioni sempre maggiori».

Il problema della libertà è quindi, sostanzialmente, «*liberazione dal bisogno* di concentrare tutta la vita spirituale nell'ideale del pane e del giaciglio».

Non si può fare a meno di richiamare l'attenzione — a proposito di questa lucida enunciazione del concetto di «libertà dal bisogno» — sul fatto che in questo saggio, dell'inizio del 1941, Spirito anticipa tale definizione, che poi troveremo nel quinto punto della Carta Atlantica, pubblicata il 14 agosto dello stesso anno²⁷. Così afferma: «Non capire questo significa non capire la libertà come

²⁷ La Carta Atlantica conteneva otto punti: il quinto, relativo alla «libertà dal bisogno», fu incluso su richiesta inglese. Nel primo proclama delle Nazioni Unite, il 1° gennaio 1942, Roosevelt vi fece aggiungere anche la libertà di religione (R.E. SHERWOOD, *La seconda guerra mondiale nei documenti segreti della Casa Bianca*, Milano 1949, vol. I, p. 357). Un diffuso svolgimento del principio della libertà dal bisogno si ebbe nel «Rapporto Beveridge» dal titolo *Assicurazioni sociali e servizi connessi* (1942), e nell'opera dello stesso W.H. BEVERIDGE, *Full Employment in a Free Society*, London 1944 (trad. it. di P. Baffi e F. di Falco, *Relazione sull'impiego integrale del lavoro in una società libera*, Torino 1948). Va ricordato che il concetto di «libertà del bisogno» fu espresso in precedenza da Marx.

processo di liberazione e lo spirito come processo di spiritualizzazione. [Perciò, quando] la borghesia guarda con disdegno alla materialità degli interessi e dei fini del proletariato non sa o finge di non sapere che quella mentalità è condizione della propria spiritualità, alla quale il sacrificio altrui consente di mantenersi a livello superiore».

Spirito, poi, affronta il momento della crisi, ossia quello in cui il proletariato acquista coscienza del dualismo tra libertà borghese e libertà di tutti. Quando nasce il conflitto, egli sostiene, si possono verificare tre ipotesi: *a)* la borghesia riconosce la propria colpa e accetta di rinunciare al privilegio, rendendo eguali le posizioni iniziali di tutti; *b)* la borghesia riesce a sopraffare ancora le esigenze del proletariato e a mantenere la propria posizione; *c)* il proletariato giunge ad eliminare in tutto o in parte la sperequazione e ad innalzare il proprio livello di libertà.

Nel primo caso la borghesia rinuncia consapevolmente al privilegio e in questa superiore coscienza potenzia la propria libertà e quella del proletariato che porta al proprio livello. Nel secondo caso si mostra indegna del privilegio e offende e impoverisce spiritualmente la libertà di cui gode ribadendo le catene altrui. Nel terzo, il livello di libertà del proletariato si innalza, ma col sacrificio del privilegio e delle manifestazioni più tipiche, anche quelle valide, della libertà borghese.

Questa distinzione delle possibilità evolutive consente evidentemente di inquadrare la rivoluzione corporativa nella prima ipotesi; la rivoluzione conservatrice (in genere affidata ai militari) nella seconda; la rivoluzione bolscevica nella terza.

A questo punto, si potrebbe sollevare l'obiezione circa la mancata definizione in questa sede, da parte del nostro autore, di una diversa libertà borghese: quella legata alla concezione espressa dall'utilitarismo individualista. Spirito concentra tutta la sua attenzione sulla libertà dal bisogno che consente l'accesso alle attività «superiori» della musica, delle arti, della filosofia, e via dicendo, nonché agli agi di una vita non subordinata alle esigenze primordiali, ma trascura l'altra libertà borghese: quella di perseguire il tornaconto personale in lotta con gli altri. Perciò, quando nella prima ipotesi esamina il caso in cui la borghesia porta «la libertà del proletariato al proprio livello», egli non precisa se si tratta della diffusione fra tutti della libertà di accedere alla cultura oppure del fatto che la borghesia induca il proletariato ad assumere la sua stessa mentalità utilitaristica ed individualista.

Si tratta di un problema fondamentale in quanto per molti aspetti il fascismo può essere inquadrato nel primo caso, purché si assuma come «innalzamento di livello» l'aspetto finalistico spirituale e culturale, si consideri come strumentale quello economico, e quindi si respinga l'aspetto meramente utilitaristico. Infatti, negli intenti, e in molte realizzazioni proprie del mussoliniano «accorciamento delle distanze», il fascismo assume questa caratteristica.

Tutta la polemica, più che contro la borghesia contro lo spirito borghese, sta a confermare questo atteggiamento.

Si può naturalmente obiettare che la cultura borghese, al cui interno è essenziale la «libertà borghese», è un prodotto della classe borghese e che quindi, in realtà, non esiste classe senza quello spirito che le è proprio, escludendosi la possibilità di distinguere fra l'una e l'altro: la libertà borghese è lo stesso individualismo utilitaristico. Ma questo è problema diverso dalla redenzione prodotta dalla libertà dal bisogno come mezzo per giungere al godimento dei beni superiori, beni che in realtà solo parte della borghesia apprezza, impegnata com'è nel perseguire la ricchezza come bene finalistico e assoluto.

Come vedremo, questo argomento appare nell'ultimo capitolo; probabilmente Spirito non l'ha utilizzato qui per non indebolire il rigore del ragionamento attenuando il concetto di classe borghese con quello più sfumato di «spirito borghese». D'altra parte il filosofo è stato sempre un sostenitore della non contrapposibilità fra beni spirituali e beni economici, con evidenti riflessi sulla *teoria del valore* quale è stata elaborata dalla scienza economica.

Ritornando al saggio che stiamo esaminando e alla polemica verso le democrazie, rileviamo che Spirito utilizza l'argomento della libertà-privilegio attraverso l'enunciazione di un apparente paradosso: «[...] le posizioni attuali del massimo liberalismo coincidono con quelle del più sostanziale illiberalismo. Se infatti i vertici della libertà sono stati raggiunti sul fondamento del privilegio, è evidente che quanto è maggiore il privilegio tanto più grande è la libertà di pochi e la schiavitù di molti».

Qui Spirito afferma dunque che «le stesse ragioni, che sono valse a chiarire il confronto tra la libertà della borghesia e quella del proletariato, possono valere a spiegare l'apparente superiorità delle democrazie. Esse sono più libere perché c'è chi paga il prezzo del loro privilegio: la loro liberazione è stata consentita dai popoli che hanno lavorato per loro, assumendo il carico dei loro interessi inferiori. E si badi che popoli sottoposti a questa funzione non sono soltanto quelli delle sterminate colonie e dei domini, ma tutti quegli altri — e l'Italia è uno degli esempi più dolorosi — che hanno dovuto subire il giuoco del capitalismo internazionale e lavorare con mano d'opera a costi inferiori. Ecco il vero proletariato delle democrazie, la schiavitù fuori dei confini che ha fatto rifulgere per antitesi la troppo facile libertà degli arricchiti».

A questo punto il filosofo riprende quella che è — come abbiamo già anticipato — una delle sue principali teorie: l'inconsistenza della distinzione fra beni materiali e beni spirituali.

L'analisi della libertà borghese, come privilegio fondato sul carattere economico, porta a comprendere — afferma Spirito — che «la distinzione di beni materiali e beni spirituali si è rivelata artificiosa e [che] tutto il processo spirituale si è chiarito nella sua identità con il processo economico. Il che è avvenuto non al modo del materialismo economico, dissolvendo lo spirituale nell'economico, ma — al contrario — dimostrando la natura spirituale e cioè il carattere universale dell'economico. Il dualismo, di cui la borghesia si è fatta un'arma per resistere al proletariato, non può che segnare la condanna della stessa borghesia, la quale dimostra di non curare e anzi di disprezzare ogni così detto bene spirituale non

appena venga menomata del privilegio economico in cui consiste la sua superiore libertà».

Insomma per Spirito la dimostrazione che la libertà borghese equivale a privilegio sta nel fatto che i «famosi diritti di libertà» valgono solo per il borghese, specie a proposito del fenomeno della disoccupazione: «Se vi è un diritto dell'individuo che preceda qualunque altro nelle manifestazioni della vita sociale, esso non può essere se non il *diritto al lavoro*. La condizione essenziale, infatti, perché l'uomo si affermi nella sua dignità di uomo, è che lavori, che assolva una funzione creativa, che diventi elemento attivo dell'organismo sociale».

Qui, per Spirito, sta un'altra differenza fra i regimi democratico-borghesi e quelli totalitario-proletari: mentre i primi «versano le loro lacrime per la fine dei diritti di libertà», i secondi proclamano esplicitamente il diritto al lavoro facendone il fondamento dell'ordine nuovo e quindi garantendolo come il primo dei diritti di libertà.

Ma come viene garantito tale diritto? A questa domanda Spirito risponde che è possibile realizzarlo «sul serio soltanto con l'attuazione sistematica dell'economia programmatica e cioè con la fine del regime capitalistico».

Due critiche, poi, egli rivolge al sistema del sussidio ai disoccupati tipico dei Paesi capitalistici e della insensibilità spirituale del borghese. In primo luogo, «i disoccupati in quei paesi sono pagati anche meglio di molti nostri operai che lavorano [perché] sono proprio i nostri operai e tutti gli operai del mondo mal pagati che consentono alle democrazie di elargire, quando lo fanno, i famosi sussidi»; in secondo luogo «l'attività capitalistica di quelle borghesie è tale da mantenere una sperequazione sociale interna assolutamente sproporzionata alle risorse economiche».

Partendo da queste premesse Spirito pone in rilievo la contraddizione della libertà del borghese secondo il quale il disoccupato non deve lamentarsi perché gli si garantisce di mangiare gratis attraverso il sussidio: «Con ciò proprio il borghese dimentica il suo aforisma che non di solo pane si vive e costringe il proletariato all'ozio e all'incertezza dell'avvenire impedendogli ogni elevazione spirituale, quella elevazione che invece pretende per sé».

«Questo diritto al lavoro — per il nostro autore — è la libertà dell'avvenire, e il riconoscimento di esso, in tutti i suoi aspetti economici, politici e culturali, sta per segnare la fine della civiltà borghese».

Spirito affronta quindi il problema che — come egli rileva — «ha turbato le coscienze e sollevato l'indignazione», quello relativo all'ideale razzista e alla lotta contro gli Ebrei.

Non c'è dubbio per il filosofo che «il fenomeno presenta [...] un misto di torbido e di fanatico, destinato a esprimersi in forme alle volte troppo crudeli e ripugnanti», tuttavia egli ritiene di dover accusare le democrazie e gli Ebrei stessi di averlo alimentato ed esasperato. Dopo aver presentato al mondo i Tedeschi «come razza violenta e barbara da perseguitare e da circoscrivere [e] come pericolo continuo per la civiltà e l'umanità», gli Inglesi e i Francesi hanno accerchiato

«la Germania con tanti piccoli stati loro satelliti, istigando a un odio fanatico contro i tedeschi l'animo dei polacchi, dei cechi, degli jugoslavi, dei rumeni».

Quindi il razzismo tedesco è una rivalsa istintiva, è una proclamazione di superiorità come effetto speculare di un odio artificialmente alimentato. I Tedeschi sono andati però oltre il segno» rispondendo all'«odio con l'odio». Comunque, la colpa prima, secondo Spirito, è dei carcerieri e dei persecutori del popolo tedesco.

Da ultimo, avviandosi alla chiusura del capitolo sulla libertà, il nostro autore dice che tutti i ragionamenti che precedono potrebbero cadere se fosse vero «che l'ideale della libertà difeso dalle democrazie cela una più intima e quasi inespressa convinzione: quella cioè che le democrazie rappresentino sostanzialmente la parte migliore dell'umanità, che abbiano diritto di governare il mondo e d'imporre la loro legge». Spirito afferma che egli non vuol escludere nulla *a priori* e che quindi questa convinzione potrebbe anche avere ragioni per farsi valere: «ma allora si abbia il coraggio di professarla e di non ammantarla col mito dell'eguaglianza».

Se gli Inglesi si credono migliori e non vogliono rinunciare a possedere le chiavi del mondo, non si devono poi scandalizzare «del razzismo dei tedeschi» e imbastire «la commedia di Ginevra per gettare la polvere negli occhi degli ingenui».

Il capitolo termina con una esortazione a deporre tutti i razzismi e tutti i nazionalismi, insieme con lo spirito borghese e l'avidità capitalistica, e ad «accelerare il compiersi della rivoluzione mondiale [per l']avvento della nuova libertà».

5. La questione dei valori

Nel quarto capitolo, *Cultura, moralità e barbarie*, Spirito affronta la questione dei valori espressi dalla borghesia che dal risultato rivoluzionario del conflitto potranno essere sacrificati in maniera più o meno rilevante.

Ma — si chiede il filosofo — sono veramente tali i valori borghesi? «Fino a che punto il loro sacrificio può essere grave e costoso per la civiltà?». In realtà per Spirito, «la borghesia — come già l'aristocrazia nella rivoluzione dell'89 — cade perché è esaurito il suo compito e si è inaridita la fonte della sua spiritualità [...] e ciò che le resta in proprio è soltanto la raffinata scorza della decadenza».

Qui Spirito porta, a dimostrazione del suo assunto, un argomento che alla distanza ha rivelato in buona parte la sua inconsistenza: la borghesia, egli afferma, «si è lasciata sfuggire di mano il mondo di cui era padrone, senza avere la capacità di arrestare il processo e di avviarlo in senso a lei favorevole. Come è possibile perdere il potere se si sa davvero esercitarlo? Come si lascia costituire un'altra forza superiore, se si ha davvero il dominio spirituale? È chiaro che tutto ciò può avvenire soltanto a causa di un interno disfacimento che raggiunge le radici più profonde della vita intellettuale e morale».

In realtà Spirito, preso dallo schematismo razionalistico, pone come assunto un concetto storicamente inesatto: che la borghesia sia una casta chiusa, quando, invece, è un modo d'essere che si rinnova continuamente. In questo senso aveva ragione Mussolini allorché nella sua critica rilevava che, nella realtà, il proletariato tende a farsi borghesia. Il problema a questo riguardo è noto. Oltre a esprimersi come egoismo utilitaristico e edonistico, lo spirito borghese può avere anche un'altra espressione «positiva», ossia quella della voglia di intraprendere per costruire, di competere per migliorare, di innovare per progredire, di arrischiare per poter vincere. Insomma tutti elementi che possono non essere interamente assorbiti in quella «molla» del semplice tornaconto individualistico che alla fine si può anche rivelare un calcolo miope e quindi non foriero di successo.

Nell'imprenditore vero, e non nel finanziere speculatore, sta un elemento creativo che è l'aspetto spiritualistico di molta borghesia produttivistica e innovatrice. E questa borghesia trae sempre nuova linfa non solo dal ricambio, ma anche dall'ampliamento dei suoi ranghi a seguito del passaggio del lavoratore da una condizione di lavoro dipendente a una di lavoro autonomo, dalla condizione di artigiano a quella di imprenditore, con conseguente dilatazione delle possibilità di lavoro per altri dipendenti. Il problema capitalistico assume in tal caso un aspetto diverso: si diventa capitalisti perché si è imprenditori, a differenza di quanto avveniva in base alla precedente concezione che consentiva ai soli capitalisti di diventare imprenditori.

Spirito, invece, rimane fisso, anche per ragioni tematiche, allo schema del dualismo di classe. Per lui «il solo tentativo compiuto dalla borghesia per instaurare con le proprie forze il nuovo mondo è stato quello del socialismo». È la tesi del socialismo, non solo come costruzione dell'intellettualismo borghese, ma, dice Spirito, anche soprattutto come «movimento politico [...] sostanzialmente borghese, per cui la rivoluzione poteva coltivarsi come concetto e non tradursi in pratica realtà». Egli ritiene che: «la comprensione di un fenomeno come quello dell'ascesa del proletariato e l'apologia per questo ideale sono stati trasformati dalla borghesia in un semplice strumento per la propria affermazione politica, scientifica, economica nell'ambito della stessa vita borghese, alla quale non si aveva sostanzialmente né interesse né gusto di rinunciare».

Il fatto che l'unica realizzazione politica socialista si sia avuta nella Russia dei soviet si spiega «con particolari condizioni di quel paese e col particolare carattere di quella ristrettissima borghesia [...]. La rivoluzione bolscevica è stata possibile perché ha assommato insieme le esigenze della vecchia rivoluzione liberale non compiuta come negli altri paesi e le esigenze della nuova che si era andata preparando».

Perciò la rivoluzione bolscevica «si è verificata sulla base del principio democratico dell'astratta eguaglianza degli individui ed ha poggiato ancora una volta sul mito del suffragio universale». Vi è stata, conclude Spirito, «troppa poca coscienza critica di quel che era avvenuto nel resto d'Europa e ancora minore coscienza critica del marxismo, assunto nella forma più semplicistica e dogmatica».

Da qui egli passa ad una interpretazione del fascismo che potremmo definire di «realismo rivoluzionario»: «la rivoluzione, invece si è presentata in Europa sotto le vesti dei movimenti nazionali fascisti, svincolati dall'astrattismo dell'ideologia socialista e agitantisi nel compromesso realistico».

Ne è derivata, osserva Spirito, «minore linearità di azione e più difficile possibilità di comprensione circa i veri motivi fondamentali e gli effettivi punti di sbocco [e quindi] il disorientamento e la diffidenza della borghesia e del proletariato [ma] il disancoramento dai programmi tecnici del socialismo e la fluidità dei principi informatori del fascismo hanno anche evitato i pericoli e le incognite dell'incontro non omogeneo di un'ideologia intellettualistica con una coscienza proletaria ancora immatura».

La borghesia, per il nostro autore, è rimasta ai margini di questo evento, incapace «di capire quello che avveniva e di prenderne atto ai fini della trasformazione delle scienze sociali». A questo proposito egli usa violente parole di scherno verso «coloro che si limitano ad attendere, ormai da decenni, che la strana e nefasta parentesi si chiuda finalmente, e che il cammino della storia, violentemente e arbitrariamente interrotto da forze negative, riprenda tranquillo e sereno al punto di prima».

La polemica con i crociani e con la definizione del fascismo come parentesi storica è esplicita. E Spirito così prosegue: «Illudersi che si riaffermi l'ideale della libertà come lo si concepiva prima della guerra del '14, e che si riaprano a nuova vita gli istituti in cui esso viveva e si sviluppava, è troppo ingenuo e troppo poco intelligente [...] Quel mondo non tornerà più, per la semplice ragione che non potranno più richiudere gli occhi coloro che li hanno finalmente aperti».

La prova di quanto affermato sta — per Spirito — nella produzione filosofica e scientifica. Tuttavia, egli dice, la revisione che è valsa a mettere in luce la debolezza dei fondamenti filosofici del liberalismo non ha condotto a nessuna teoria che sappia andare oltre le aporie dell'illuminismo e dell'idealismo hegeliano. Posta tra i due estremi del concetto empirico e del concetto trascendente di individuo, la recente speculazione non ha compiuto nessuno sforzo serio per superare l'antinomia [...Si è ripiegato] sui motivi tradizionali della libertà, così come può essere intesa nell'immediatezza di chi fa leva sul proprio egoismo e non sa vedere se non in funzione di esso».

Invece per Spirito, «pur nella rozzezza e nella violenza dello sforzo del proletariato, vengono a porsi le premesse per un più profondo concetto scientifico della libertà politica».

Il filosofo affronta quindi un tema già svolto nel capitolo *Economia ed etica* del suo libro *La vita come ricerca*, di quattro anni prima: la crisi della scienza economica, in quanto chiusa nei dogmi ereditati dai suoi fondatori illuministi²⁸.

²⁸ U. SPIRITO, *La vita come ricerca*, Firenze 1937, pp. 149 ss.

«Chiusa nel fanatismo della purezza matematica e quindi della natura eterna delle proprie leggi, essa è andata incontro alla realtà con l'olimpica indifferenza di chi non può esserne menomamente toccato o sfiorato²⁹».

E continua: «Anche in questa sede il mito teorizzato è stato quello della libertà, ma naturalmente visto in funzione della libertà di scambio che presuppone il principio della proprietà».

Violentissima a questo punto, oltre l'attacco all'antiscientificità del preconcetto su cui si fonda l'ipotesi del comportamento economico, la denuncia della «facilità con cui gli economisti lasciano circolare senza reagire la leggenda che la disoccupazione si debba allo sviluppo della macchina o addirittura alla superproduzione [mentre] miliardi di uomini che vivono sulla terra sono nella miseria».

Secondo Spirito perciò gli economisti sono colpevoli di non illustrare una realtà diversa da quella vagheggiata dal liberalismo, per cui non hanno ancora avuto adeguata sistemazione scientifica l'economia programmatica e l'autarchia, la crisi del capitalismo e la disoccupazione. Il fatto è che, a suo avviso, «gli economisti, più degli altri, vivono al centro della società borghese, nella peculiare atmosfera adatta a coltivare i pregiudizi ideologici, e finiscono con l'essere, anche senza averne chiara coscienza, i difensori più accaniti dei privilegi capitalistici. È una deformazione mentale ormai connaturata, che toglie ogni possibilità di distinguere l'essere dal dover essere e fa scambiare la contraddizione della situazione di fatto con la legge dialettica della realtà».

Altra lamentela Spirito rivolge alla scienza giuridica sia del diritto pubblico che di quello privato: «Nel passaggio in corso dalla società individualistica del liberalismo alla società organica o corporativa, nazionale e internazionale, la scienza giuridica dovrebbe affrontare una serie di problemi e sollecitare la ricerca di tutti gli istituti atti alla instaurazione della nuova realtà politica. Invece essa resta estranea al problema *de jure condendo* e assume un atteggiamento contemplativo che in effetti si risolve in una rilevante resistenza passiva».

Spirito però insiste ancora nella critica alla scienza economica e in particolare nei confronti di coloro che si sono «dati da fare per intendere i fenomeni del corporativismo alla luce delle leggi dell'equilibrio e non si è nemmeno intravvisto che corporativismo e meccanismo sono agli antipodi e che per fissare le leggi di

²⁹ A proposito di questa affermazione, l'anno successivo alla stesura del saggio che stiamo analizzando, in occasione del Convegno sui problemi dell'ordine nuovo, tenuto a Pisa dal 18 al 23 maggio 1942, nella replica, dopo il dibattito sulla sua relazione generale *Il problema industriale*, il prof. Giovanni Demaria, riaffermò drasticamente proprio questi concetti, vivacemente contestati da alcuni presenti: «il regime della porta aperta a tutte le forze economiche [...] è una riprova di un teorema fondamentale dell'economia. Checché se ne dica, e chiunque venga qui ad affermare che questo teorema è falso, sono proprio in una torre eburnea, distante da tutte le critiche: mi metto al di sopra di queste critiche; direi quasi le considero sdegnosamente. Anzi, arriverei fino a questo punto, se costui mi si dovesse un giorno sedere davanti al tavolo per essere esaminato, lo boccerei». Ed ancora: «Ho studiato teoremi perfetti e ritengo che coloro i quali negano la verità di questi teoremi sono assolutamente nel falso [...]. Quei teoremi classici sono stati ricevuti, consacrati, difesi, dimostrati dai nostri più grandi economisti: Pareto e Pantaleoni. Noi ripudiando questi teoremi classici veniamo a negare la verità, che è quella che è» (in G. DEMARIA, op. cit., pp. 495-497). Tutto questo dimostra la vivacità del dibattito in corso in quegli anni, ma anche il dogmatismo di chi considerava alla stregua di una scienza fisica o matematica una scienza sociale come l'economia.

un'economia corporativa occorre rinunciare in modo definitivo ai principi dello scambio e del mercato».

Evidentemente Spirito si riferisce, a questo proposito, agli economisti di origine liberista che — con uno sforzo spesso sincero — andavano elaborando le basi di una teoria economica corporativa senza escludere, come egli faceva drasticamente, le basi stesse dell'economia, fondate sul confronto delle utilità in presenza di un mercato non anarchico, ma «istituzionalizzato». Per questi economisti non si trattava tanto di «tradire» i principi sui quali si erano formati, quanto piuttosto di conciliare le esigenze della programmazione secondo finalità sociali e nazionali, con quelle di un mercato dove le iniziative e i prezzi dovevano, oltre che servire alla selezione della qualità dei beni, fornire indicazioni sia per gli operatori pubblici che per quelli privati.

Naturalmente, queste elaborazioni erano di varia natura. Da un lato, esse andavano da coloro che si limitavano ad aggiungere nei propri vecchi testi di economia «pura» alcune pagine relative alla descrizione delle normative interventiste del regime di allora e a cambiare solo la copertina dei loro testi universitari, a quanti, pur nell'intento di cui abbiamo parlato sopra, rimanevano legati anche nell'elaborazione dell'economia pubblica ai concetti di tornaconto individuale ed al massimo concepivano manovre sui soli flussi monetari. In realtà incombeva su costoro il prestigio di grandi economisti, come Pareto e Pantaleoni, cui erano seguiti altri nomi di spicco che ancora dominavano nelle università: erano studiosi legati, come abbiamo detto, ai principi della cosiddetta economia pura, che si identificavano con quelli del liberalismo individualista.

Tuttavia, dall'altro lato, era in corso uno sforzo di grande rilievo scientifico per raccordare il mercato con il piano e per dare formulazione dottrinale ai nuovi principi della subordinazione dell'azione individuale ai superiori interessi della collettività nazionale.

Di rilievo, a questo proposito, il saggio di L. Amoroso e A. De Stefani *La logica del sistema corporativo* nel quale gli autori, pur non negando lo schema neoclassico dell'equilibrio economico generale, lo allargavano ad una descrizione della realtà in cui accanto alle forze naturali o «vive» esistevano le forze dell'«inerzia», vale a dire quei comportamenti e quelle situazioni che risentivano di fatti avvenuti nel passato, e le forze «direttrici» che esprimevano a loro volta «la capacità umana di prevedere e plasmare gli avvenimenti futuri regolando in corrispondenza la condotta attuale». Quindi per Amoroso e De Stefani bisognava passare all'equilibrio dinamico (Lagrange) e in analogia con la concezione «molecolare» si poteva assicurare una sempre maggiore «comprensività». Per questi due autori, la superiorità dell'economia corporativa rispetto all'economia edonistica scaturiva dal fatto che, essendo «la sintesi e il superamento delle precedenti correnti fondamentali del pensiero economico», rispondeva «nelle linee fondamentali alla ricostruzione teorica sopra delineata valorizzando tutti i gruppi di forze dalle quali risultava l'equilibrio dinamico»³⁰. Questa posizione, che faceva salvo il metodo

³⁰ In «Annali di Economia» IX, 1934.

di Pareto, fece cadere le perplessità di molti economisti come W. Cesarini Sforza, G. Di Nardi, M. Fanno, A. Fossati, M. Troisi, F. Vinci che aderirono al nuovo movimento di pensiero economico, e il dibattito si incentrò sul rapporto tra economia corporativa e programmazione e sull'incapacità della teoria tradizionale di spiegare gli aspetti dinamici dei fenomeni economici. Se ne occuparono anzitutto G. U. Papi e A. Gambino, e la discussione si intrecciò con i primi echi in Italia della *General Theory* di J.M. Keynes, uscita in Inghilterra nel 1936 e subito oggetto di recensione da parte di tre economisti corporativi: F. Vito, C. Pagni e F. Carli. Fra i molti studi apparsi tra il 1936 e il 1940 non vanno dimenticati quelli di G. Palomba e di A. Lanzillo, nonché quelli eminenti dello statistico R. Benini; e nemmeno vanno trascurati i contributi di economisti come V. Consiglio, C. Arena, G. Masci, A. Breglia, A. Serpieri, G. Napolitano.

Tutto questo Spirito lo negava, forse perché i nuovi indirizzi non seguivano il rigore del suo ragionamento, o forse anche per stimolare il mondo universitario ad occuparsi dell'argomento con più drastici apporti. Come abbiamo già in precedenza ipotizzato, è probabile che Mussolini non abbia letto integralmente il saggio, ma se lo ha fatto, da queste espressioni pessimistiche circa l'impegno culturale non può aver tratto alcun motivo di conforto per proseguire l'azione nel senso auspicato da Spirito. Se la cultura tace ed è sorda, come può da sola l'azione politica di vertice accelerare un moto per sua natura complesso e profondo? Infatti, da uomo pratico, Mussolini dice: «C'è la guerra e la cultura tace». Ma evidentemente si tratta di una scappatoia che tra l'altro non corrispondeva al vero, perché proprio in quegli anni andavano maturando studi di notevole rilievo da parte di economisti e di giuristi, sia per quanto si riferisce all'aspetto macroeconomico e alla ristrutturazione costituzionale, pubblica e sociale, sia relativamente ai nuovi contenuti teorici e di principio.

Può anche ipotizzarsi una istintiva diffidenza di Mussolini: questi studi portavano inevitabilmente al superamento del regime dittatoriale...

Non poteva concepirsi, d'altra parte, una diversa situazione: la scienza ha i suoi tempi di maturazione e di diffusione.

L'altra polemica riguarda quella che il nostro autore definisce «discettazione inconcludente» sulla possibilità di sostituire la moneta-oro con la moneta-lavoro. L'errore per Spirito sta nel fatto che il problema era posto «come se si trattasse davvero di due diverse monete, delle quali [occorresse] riconoscere la maggiore o minore validità ed opportunità, e non si arriva[ssse] a supporre che la cosiddetta moneta-lavoro deve essere la negazione del concetto tradizionale di moneta, così come negazione di esso è tutta l'economia programmatica».

Questo è un argomento che meriterebbe un approfondimento adeguato, superiore ai limiti consentiti dalla natura del presente saggio. Non si può non osservare, tuttavia, che l'osservazione di Spirito contiene *in nuce* e con anticipo di molti decenni un'evoluzione del concetto e di uso della moneta che solo l'avvento della cosiddetta moneta elettronica renderà più esplicita.

A questo punto egli coglie l'occasione per una nuova, vibrante denuncia della cultura borghese, sia di quella che affiancava, spesso con ipocrisia, il fascismo,

sia di quella espressa dai fuoriusciti. Entro i confini, dice Spirito, è avvenuto un radicale sdoppiamento per cui, tanto più grande è l'avversione interna, tanto maggiore appare l'ossequio formale e il servilismo; [...] il peggio è che, quanto più si espone al disprezzo del pubblico la cultura che non si sa difendere, tanto più ci si lamenta in privato del poco rispetto che le nuove gerarchie politiche mostrano per essa. Si grida all'incultura e all'immoralità e non ci si accorge di dare il più vituperevole esempio di insensibilità culturale e di mancanza assoluta di pudore».

Anche alla letteratura dei fuoriusciti è rivolta l'accusa di infecondità.

«Il fuoruscitismo, in particolare, è da questo punto di vista completamente fallito; nessuna nuova figura di rilievo è stata da esso messa in luce; nessuno degli scrittori che vi hanno partecipato ha detto una parola che dia affidamento di sopravvivere».

Nessun paragone, perciò, secondo Spirito può essere fatto con «i grandi esiliati del Risorgimento, rappresentanti di una cultura borghese ancora in pieno sviluppo».

Dopo questo argomento, Spirito affronta l'accusa che si sente ripetere relativamente alla «barbarie dei nuovi regimi. I quali avrebbero l'enorme responsabilità di abbassare il livello dei popoli e di educarli alle forme della più violenta e bassa immoralità». La colpa è proprio della cultura borghese che invece di elevare la nuova classe ha lasciato tutti nell'ignoranza.

L'intima logica del processo rivoluzionario — secondo Spirito — spiega le cause della cosiddetta barbarie: «Nessun dubbio che la sostituzione rivoluzionaria della classe dirigente abbia portato alla superficie tanti elementi di cultura e di moralità inferiori [ma, se] il significato dell'attuale rivoluzione è nel passaggio dalla civiltà borghese a quella proletaria, la tanto più larga base della nuova civiltà [ha implicato] il costituirsi di una classe dirigente a un livello intellettuale inferiore. [Tuttavia] ciò non vuol dire che l'inferiorità sia davvero costituzionale e che il confronto dei due regimi sia a danno del nuovo».

E comunque, se ciò è avvenuto, prosegue Spirito, è perché «una energia è esplosa dall'interno [...] e quindi vuol dire che tale energia sussisteva ed aveva acquistato coscienza di poter lottare e vincere contro la tanto superiore borghesia».

In ogni caso, ribadisce il filosofo, «dal punto di vista del carattere morale [...] non è chi non si accorga del carattere decisamente volitivo dei nuovi regimi di fronte a quelli che tramontano». E qui egli elenca «il potente sforzo costruttivo»; «la capacità trasformatrice del paese»; «la pulizia fisica e morale del popolo»; «la nuova immagine di dignità», e via dicendo.

Certo, dice Spirito, vi è «molta retorica [...] e molta grossolanità in questa rivendicazione della propria storia». Tuttavia la colpa è di chi avrebbe avuto la capacità di farla «con maggiore finezza [ma] non ne avvertiva il bisogno e indulgeva nell'oblio». Partendo da ciò egli effettua una rassegna del nuovo spirito dell'italiano «che si sprovvincializza [...] che agisce all'estero con la libertà di chi è in grado di far valere un diritto e una volontà pienamente consapevoli».

6. La dittatura come transizione

Il capitolo *Il ducismo* rivela fin dal titolo un contenuto deliberatamente spregiudicato e tale da richiamare, quasi provocatoriamente, l'attenzione di Mussolini. Anzitutto, il termine «ducismo» non era affatto in uso per cui assumeva un significato anticonformista; inoltre, va ricordato che la parola «Duce» veniva scritta sempre con l'iniziale maiuscola proprio per indicare un *unicum* e non un genere, mentre qui è scritta sempre minuscola. Spirito, poi, tratta l'argomento non solo in maniera distaccata, ma con forti accenti critici, rendendo esplicito un problema che non poteva non preoccupare: quello derivante dal costante incombere di un capo carismatico e dall'acquiescenza passiva di tanti fedeli acritici e perciò non in grado — domani — di essere classe dirigente.

Non c'è dubbio, comunque, che Spirito approfitta della necessità polemica di rispondere alle accuse degli avversari per esprimersi in tono ammonitorio anche nei confronti diretti di Mussolini. Anzi, proprio in questa occasione, il nostro filosofo affronta il problema del «dopo-Mussolini» che — come sappiamo — era oggetto di preoccupazione «riservata», ufficialmente del tutto ignorata; Spirito invece lo rende esplicito e ne parla liberamente in base all'«intento critico che questo studio deve avere».

Il fenomeno del «ducismo», dice Spirito, vuol essere addirittura tema «centrale ed essenziale» dell'intera trattazione perché, dopo aver constatato che tutti i nuovi regimi sono costretti a farvi capo, l'argomento usato dagli avversari è che questo fatto costituisce «la più sicura riprova del carattere reazionario o schiavista del fascismo» e quindi porta a diffondere «la convinzione che il ducismo svuota la rivoluzione di ogni contenuto effettivo in quanto coincide senz'altro con l'arbitrio di una dittatura».

Quante volte — ricorda il filosofo — «non si è inteso ripetere che il fascismo, in fondo, non esiste e che tutto si riduce sostanzialmente alla volontà di un uomo?» Senonché per Spirito il fenomeno è legato «alla nuova esigenza rivoluzionaria e va compreso in funzione di essa». L'equivoco va chiarito perché, a suo avviso, la verità sta nel capovolgimento del significato del fenomeno: «Non è vero che il ducismo determini arbitrariamente la fine della libertà di discussione, ma è invece la fine della possibilità di discussione che determina necessariamente il ducismo».

Qui il filosofo affronta dunque la crisi del parlamento democratico. La crisi della discussione, egli dice, avviene anzitutto nel parlamento, ma il parlamento è elemento costitutivo del regime liberale; poiché il liberalismo rappresenta soltanto la libertà di classe, ossia la libertà della borghesia, tale libertà può «continuare a sussistere finché la borghesia resta al potere difendendo il suo privilegio». Di conseguenza: «tanto più forte è il privilegio, ossia il regime di classe, tanto meglio funziona il parlamento e tanto più libera è la discussione». Ma tale efficienza — rileva Spirito — è data «dalla sostanziale unità di interessi di coloro che discutono. E se gli interessi politici della classe dirigente coincidono con gli interessi della borghesia capitalistica, è chiaro che in tutte le discussioni fonda-

mentali di politica interna e internazionale l'accordo è raggiunto *a priori* su tutte le questioni di principio in quanto sono legate al privilegio di classe e il dibattito può condursi con eleganza e raffinatezza sui particolari più adatti a rafforzare il privilegio».

Ma se nel parlamento entrano i rappresentanti di interessi radicalmente diversi da quelli borghesi, allora esso entra in crisi. Appena incomincia la vera discussione politica, ecco che deve finire: «La discussione non può continuare perché i linguaggi sono diversi e gli interessi sono inconciliabili». Allora il parlamento «diventa sede di lotte insensate e di tentativi di sopraffazione che raggiungono perfino forme di violenza fisica».

Illuminante di una realtà anche attuale è la descrizione che a questo punto fa Spirito: «D'altra parte, per quel tanto che il parlamento continua a funzionare deve tradurre la propria fisionomia in quella del governo responsabile, e cominciano allora a formarsi quei numerosi gabinetti, senza respiro vitale, che vengono fuori dal principio di collaborazione di chi non può collaborare e che tale incapacità dimostrano col moltiplicarsi di una serie di aborti. Finisce il parlamento e finisce il governo parlamentare: la nazione resta senza timone e sbanda in tutti i sensi in modo pauroso. La discussione si moltiplica in modo patologico e diventa alterco. Tutte le istituzioni politiche e amministrative cominciano a disgregarsi».

«Quale il rimedio?», si chiede Spirito: «Se la borghesia [...] avesse compreso la necessità sarebbe andata incontro agli eventi e avrebbe reso possibile la continuazione della discussione. Solo essa infatti poteva impedire la soluzione di continuità nella vita politica ed evitare le forme violente della prassi rivoluzionaria. [Senonché la borghesia] ha dimostrato di essere incapace di rinnovarsi, mentre il proletariato non ha la preparazione politica e soprattutto tecnica per sostituirla con una conseguente caduta nell'anarcoidismo [...]».

È questo il momento storico in cui si afferma il ducismo. [...] Il duce nasce, ponendosi al di sopra delle parti e assumendo la funzione di arbitro tra borghesia e proletariato [...], ma perché la funzione arbitrale abbia possibilità di riuscita è necessario che il duce risponda al requisito essenziale di godere, più o meno intensamente, la fiducia delle parti in conflitto; il duce, cioè deve riuscire accetto a borghesia e proletariato e dare all'una e all'altro la certezza della difesa della loro causa.

[Di qui] il compromesso originario che dà il tono a tutte le rivoluzioni fasciste, più o meno di destra o più o meno di sinistra a seconda che nei singoli Paesi la forza tradizionale della borghesia abbia un peso maggiore o minore».

E qui Spirito rileva che «gli inizi rivoluzionari sono più prossimi agli interessi della borghesia. Si tratta di tornare all'ordine e la lotta contro l'anarcoidismo non può non entusiasmare chi ha tutto da perdere nel disordine». D'altra parte il nuovo governo deve per forza di cose ricorrere alla volenterosa esperienza di collaboratori tecnici borghesi (il proletariato non ne ha) e persiste un «naturale sentimento di reverenza verso i valori della cultura e della spiritualità della classe che tramonta. Il proletariato, dal canto suo, è più facile alla simpatia e alla fiduciosa attesa: il duce viene dal popolo e non può tradirlo».

Fatte queste premesse, ecco che Spirito prosegue con l'esplicito richiamo a Mussolini. Constatato che la prima disposizione tendenzialmente favorevole alla borghesia non può essere di lunga durata, «il duce non può dimenticare che la sua funzione è sorta dalla nuova coscienza politica del proletariato e deve rendere possibile il passaggio dal regime vecchio al regime nuovo. Egli sa bene che, tra i due contendenti, l'avvenire spetta al proletariato e che il reciproco rapporto di forze tende a spostarsi rapidamente in favore di questo».

Insomma Mussolini «non può tradire», Mussolini «non può dimenticare», Mussolini «sa bene che [...] l'avvenire»... Sono ben espliciti ammonimenti. Quindi, «essenziale funzione del duce e del successo della sua azione politica è che egli [...] faccia inclinare progressivamente la bilancia in favore del proletariato e dia alla rivoluzione un carattere sempre più popolare. [...] E quando la situazione sarà matura [progressivo autoesautoramento della borghesia e accentuazione della coscienza politica del proletariato] si potrà uscire senz'altro dal compromesso, senza più timore di pregiudicare l'unità e la vita dell'organismo nazionale».

Non possono non riconoscersi in questi accenti le analoghe proposizioni nazionalpopolari che — partendo da posizioni e militanze ben diverse — aveva maturato un decennio prima anche Gramsci. Ebbene: si tratta certamente del segno dei tempi perché se è escluso assolutamente che Spirito allora avesse letto Gramsci (mentre è per la verità sicuro che Gramsci leggeva Spirito, come leggeva Gentile), resta significativo che ambedue maturarono analoghi sbocchi. E quelli di Gramsci non erano certo nel senso del partito staliniano che proprio per questo lo aveva sempre più isolato.

Comunque, ritornando al tema del ducismo, e riprendendo una considerazione che abbiamo fatto prima a proposito del fatto che Spirito, contrariamente all'indirizzo osannatorio dell'epoca, ne fa un «genere», cioè un sostantivo riguardante una caratteristica comune ai fascismi dell'epoca, va sottolineato che proprio in tal modo il filosofo pone ancor più in risalto un concetto che non sarà sfuggito a Mussolini: il significato strumentale, transeunte ed eccezionale del suo ruolo storico di ponte tra la società borghese e la società proletaria (quel ruolo che aveva cercato di svolgere in regime liberalparlamentare Giolitti, ma che all'uomo di Dronero non era riuscito o non gli era stato consentito di svolgere).

Ma proprio questo ruolo conteneva in sé tutti i pericoli dell'equivoco, per il carattere di compromesso che aveva assunto la rivoluzione fascista, con tutto il conseguente disagio spirituale e la mancata tenuta da parte della borghesia stessa durante quella guerra che non sentiva «sua», ma che anzi vedeva come prodromo, se vinta, della propria progressiva esclusione dai centri di potere.

Gravi dunque le affermazioni successive: «La funzione di arbitro tra chi nasce e chi muore [...] obbliga ad indulgere a un gioco di abilità che alla lunga sfibra e corrode. E il giuoco deve essere tenuto nascosto perché chi muore continui ad illudersi fino alla fine. Non può essere univoca la serie dei fatti, ma soprattutto non può essere continua l'armonia dei fatti con le parole. Occorre lasciarsi andare a un abito retorico e a una prassi in apparenza incoerente. È la retorica e l'incoerenza cui costringe la borghesia che non vuol decidersi a capire [...] ma la funzio-

ne arbitrale non può essere interrotta prima che la nuova struttura sociale sia adeguatamente delineata nella coscienza della nuova classe dirigente».

La spiegazione della necessità, ma anche della eccezionalità dell'«arbitro» diventa a questo punto denuncia dello scadimento nell'«arbitrio»: «[...] il pericolo più vero [...] è dato dal rapido costituirsi, accanto alla figura del duce, di tutta una classe di collaboratori che acquista lo stesso carattere arbitrale [e che quindi] l'abuso diventa più facile e meno tollerabile, la violenza meno giustificata e più deleteria [...] con conseguente pericolo di compromettere l'ulteriore svolgimento della rivoluzione».

Questo avviene, per il nostro filosofo, quando una classe arbitrale trasforma la funzione in privilegio «traendone tutto il vantaggio possibile ai fini dei propri interessi particolari».

E Spirito mette il dito nella piaga: «Viene a costituirsi, in tal modo, una nuova sorta di borghesia e anzi di capitalismo, che tende ad arrestare il processo rivoluzionario introducendovi un motivo antirivoluzionario e addirittura reazionario».

Naturalmente, qui il filosofo ricorre al suo «ottimismo rivoluzionario» per sdrammatizzare la denuncia, in quanto per lui «è chiaro [...] che il giuoco reazionario non può spingersi fino al punto da annullare il fine rivoluzionario, perché con ciò stesso verrebbe a mancare la funzione arbitrale e con essa la possibilità di sfruttarla. Si può temere un rallentamento nel ritmo della rivoluzione, non la sua negazione».

In tal maniera, «sdrammatizzando» il pericolo egli evidenzia l'interesse se non all'ideale della rivoluzione sociale almeno alla «conservazione» del ruolo da parte di Mussolini e dei suoi seguaci, più o meno consapevoli³¹.

A questo punto, Spirito coglie l'occasione per introdurre un altro elemento che — a suo giudizio — attenua il timore di una involuzione reazionaria: l'inevitabile sbocco internazionale della rivoluzione con relativa trasformazione in «guerra rivoluzionaria».

³¹ Tra le molte testimonianze al riguardo, è significativa una delle ultime pubblicate. Quella di una famosa attrice italiana degli anni Quaranta, Doris Duranti (*Il romanzo della mia vita*, a c. di G.F. VENÉ, Milano 1987), che fu intima amica di Alessandro Pavolini, ministro della Cultura popolare nel governo Mussolini dal 1939 al 1943 e poi segretario del partito fascista repubblicano nella Repubblica sociale italiana, dal settembre 1943 alla tragica fine nel 1945. L'attrice riferisce di uno dei colloqui confidenziali avuti con il giovane ministro — probabilmente all'inizio del 1941 (quando cioè Spirito scriveva) — nel quale, parlando ciascuno della propria famiglia, Pavolini raccontò del padre studioso di lingue nordiche, del fratello Corrado poeta e scrittore e di lui stesso letterato, e l'attrice parlò del padre anarchico e antifascista che «andava più d'accordo coi portuali che con la gente bene». Al che Pavolini replicò: «Credete che mi piacciono gli aristocratici, i ricchi, e i loro lacchè solo perché mi avete visto con Ciano? Il fascismo cui credo, Doris, non c'è ancora: quando esisterà servirà anche a questo. Al Consiglio dei ministri, l'altro giorno, Mussolini ha detto una cosa che a molti non è piaciuta, ma a me sì. Ha detto che la tessera annonaria non verrà abolita nemmeno dopo la vittoria, così gli Agnelli e i Donegani mangeranno come gli operai. Produrre con l'ingegno o con le mani è lo stesso, e chi non produce non avrà posto nell'Italia che stiamo costruendo. Non so precisamente cosa pensasse vostro padre, ma tra un portuale e un parassita anch'io [...]». Spirito, dunque, scrive sapendo che solo una parte degli intellettuali e dei dirigenti fascisti era d'accordo con le tesi sociali.

La teoria del fascismo come ponte e come guida al passaggio da un tipo di società ad un altro acquista così la sua completezza: «I rivoluzionari che ormai tendevano a mutarsi in conservatori sono stati ripresi violentemente dalla corrente impetuosa della realtà e costretti a continuare il cammino anzi la corsa vertiginosa verso il domani».

Non c'è dubbio che questa sicurezza teorica sia stata uno degli elementi del compito assuntosi dal filosofo: quello di ammonire i responsabili di una fase che si riteneva d'involuzione incombente. Ed egli li ammoniva con la frase conclusiva del ragionamento, che riecheggia una delle tante esortazioni di Mussolini che si leggevano sui muri delle città e dei borghi: «Ogni giorno più diviene manifesto che *chi si arresta è perduto*».

Spirito passa poi a considerare la particolare «funzione istituzionale» che in ogni Stato totalitario assume la figura del «capo», oltre il compito arbitrale. Partendo dalla definizione secondo la quale dire «Stato totalitario» significa dire «Stato in cui l'organismo sociale assume il sopravvento sui fini individualistici della minoranza borghese» e nella quale «al concetto di lotta o di concorrenza degli individui si sostituisce quello di collaborazione e organizzazione attraverso un programma comune», Spirito afferma che «tutti gli istituti [...] della società borghese [...] vengono a perdere efficienza [...] E poiché i nuovi non sono ancora nati, né comunque preparati dalla scienza [e, d'altra parte, saranno] molto più complessi [e quindi] di lunga gestazione [è necessario che esista] la volontà di una persona [che sia il] primo centro di riferimento delle infinite attività collaboranti nel nuovo stato sociale».

Quindi «il duce [...] ha la funzione di quel centro coordinatore del lavoro nazionale che non ha né può avere ancora una precisa forma istituzionale».

Va precisato che nella formulazione di Spirito il concetto è espresso in forma generica e non vuol apparire diretto a Mussolini: si tratta ancora una volta della teorizzazione del ducismo come «passaggio» da un tipo di società ad un'altra, come «supplenza» istituzionale, come «promozione ed avvio» del «sistema degli organi che [...] consentirà il più adeguato funzionamento dello Stato organico».

E qui Spirito avverte i pericoli («conseguenze negative» e «limiti insuperabili») di questa «gigantesca funzione»: «un duce non può essere presente in tutti gli infiniti organi che costituiscono l'enorme organismo di uno Stato moderno». Il rischio è quindi che il duce demandi compiti di discrezionalità a «uomini privi di chiare idee direttive e di specifica esperienza [ossia] a una burocrazia sempre più pletorica [...] da cui trae alimento] la nuova classe tendenzialmente borghese».

Non può non venir alla mente l'analogo problema sollevato qualche anno dopo in un contesto politico diverso, ma sempre in un regime totalitario e dittatoriale, da parte di Milovan Gilas che, dopo diretta esperienza come dirigente comunista in Jugoslavia, ha denunciato la stessa involuzione³².

³² M. GILAS, *The New Class*, New York 1957 (trad. it. *La nuova classe. Una analisi del sistema comunista*, Bologna 1957).

Per Spirito la soluzione del problema sta nello «sviluppare tutta una nuova cultura ideologica e tecnica e [nell'] educare a nuove forme civili e politiche». Dunque si tratta di approntare nuove strutture formative e educative. In concreto, poi, l'obiettivo viene visto nella creazione di uno «Stato che coordini sistematicamente i programmi individuali nel programma sociale». Secondo il filosofo alcuni passi essenziali nella costruzione corporativa erano già fatti; ora però la guerra aveva dilatato in termini internazionali l'esigenza di un'organizzazione corporativa più vasta.

Per l'altro argomento affrontato in tema di libertà di discussione, Spirito si rifà al concetto di omogeneità degli interessi: «La discussione avveniva tra *competenti* degli interessi da difendere e tale competenza era data dal fatto stesso di appartenere alla classe borghese [omogeneità della competenza]».

Quando si fa intervenire nella discussione il proletariato, l'omogeneità va cercata in altra maniera. Perciò, «se fondamento dell'omogeneità è la competenza circa il problema da discutere, è chiaro che le discussioni dovranno impostarsi tra i competenti dei singoli problemi in cui si frange il problema della politica.

Sarà la corporazione e non più la classe a dare unità al dibattito e si comprende come sul piano di questa più effettiva competenza tecnica la serietà dei risultati sarà di gran lunga superiore. Finirà il dualismo di politica e di tecnica».

A questo punto Spirito innesta la sua più convinta teoria: «Vero è che contro tale concezione corporativa della discussione e degli istituti che debbono realizzarla si oppone da più punti l'irriducibilità della politica alla tecnica e il diritto di discutere i più generali problemi della vita indipendentemente da ogni specifica competenza, ma ormai deve risultare evidente che questo modo di vedere è un relitto del passato e si collega al dualismo di beni economici o materiali e beni spirituali, sul quale è fondato l'equivoco della borghesia. Come non esiste una differenza sostanziale tra le due sorta di beni, così non esiste tra problemi specifici o tecnici e problemi generali o politici».

«Lo stesso problema della libertà che sembrerebbe il più generale di tutti e quello che da tutti può essere discusso, al di là di ogni capacità professionale, si rivela in effetti il più tecnico che si possa concepire e tale da presupporre, per una discussione che non sia vano sfogo di opinioni e di passioni, una conoscenza specifica e approfondita dei fondamenti storici, filosofici, giuridici».

La conclusione decisiva per il nostro autore risulta essere perciò la seguente: «[...] perché questa identificazione di tecnica e politica possa davvero effettuarsi, occorre che il problema sia impostato sul piano di un organismo sociale in cui non esista più dualismo di classi. Fino a quando, infatti, esisterà una borghesia contrapposta a un proletariato, esisteranno pure interessi di parte puramente egoistici e soggettivi, irriducibili a un criterio tecnico e a una valutazione obiettiva. Fino ad allora, dunque, è inutile illudersi nella speranza di un ritorno alla presunta libertà di discussione; al di là delle parti continuerà a sussistere il bisogno di una

funzione arbitrale, destinata a segnare il momento di transizione dalla società borghese a quella corporativa³³».

Con questo, dunque, il filosofo assegnava un ruolo arbitrale, e quindi transeunte, non solo a Mussolini, ma pure a tutta la classe politica fascista. È implicito quindi il concetto del fascismo come momento o fase di passaggio dalla società borghese alla nuova società che non era quella fascista, ma quella corporativa della eliminazione delle classi e della elevazione del proletariato agli stessi benefici prima riservati alla borghesia ed ora estesi a tutti, senza però quelle caratteristiche di individualismo egoista e di esclusivismo privilegiato nel quale si identificava lo «spirito borghese» e che era realizzato a danno del proletariato.

Naturalmente tutto questo comporta la soluzione di gravi problemi che Spirito non affronta in questo saggio: chi svolgerà le mansioni del proletario se egli viene portato al livello borghese nel godimento dei benefici della produzione? La macchina e, in prosieguo di tempo, l'automazione sono sufficienti? L'eliminazione della classe borghese significa oltre che l'eliminazione dell'egoismo e del privilegio anche l'annullamento dello spirito di iniziativa e di intraprendenza? I sentimenti di solidarietà sono sufficienti a sviluppare innovazioni e quindi progresso? L'eliminazione della burocrazia vuol dire autodisciplina e autoiniziativa e quindi decentramento di responsabilità operativa, cioè decisionale ed esecutiva, ma allora, chi effettua il coordinamento, la regolamentazione, la corrispondenza fra il programmato e il realizzato? La divisione dei compiti e del lavoro come viene stabilita e da chi?

Sono tutti interrogativi bisognosi di risposta, ma Spirito — come abbia detto — in questo saggio non li affronta, pur conoscendo molte risposte. Ed infatti, a proposito dei compiti di «guida» nella fase di passaggio tra la società borghese e la società corporativa egli dice che la «funzione organizzatrice del ducismo» si avvale ancora della burocrazia, ma che al tempo stesso si avvia «il superamento dello stadio burocratico», cui si perverrà quando sarà consentita la «determinazione della funzione corporativa d'ogni componente l'organismo sociale».

Il ragionamento di Spirito è il seguente: «[...] la burocrazia, infatti, nasce e prospera in virtù del dualismo di pubblico e di privato o di interesse generale e interesse particolare che è proprio dello Stato borghese. [...] Nello Stato borghese esiste una serie di funzioni pubbliche, tutte destinate a difendere il diritto, che non interferiscono col normale svolgimento della vita individuale e sono fuori dell'ambito degli interessi privati».

Tali burocrati costituiscono una categoria sociale diversa perché implicati in funzioni diverse. Quando invece si passa dallo Stato burocratico a quello corporativo in un primo tempo la burocrazia si estende a dismisura e poi scompare completamente in quanto viene a coincidere con la totalità dei cittadini: «Cessa allo-

³³ Una tesi analoga fu da me sostenuta nel 1980 in occasione di un convegno tenuto dalla Fondazione Volpe, nel corso della tavola rotonda su «Aspetti economico-sociali del fascismo», poi pubblicata sotto il titolo *L'Approccio storico alla società corporativa*, in «Rivista di Studi Corporativi» X (1980), 6, pp. 421-424. In quel periodo non conoscevo i contenuti del saggio inedito di Spirito, *Guerra rivoluzionaria*.

ra, infatti, il dualismo di pubblico e privato, e ogni cittadino assolve, nel quadro dello Stato, una funzione che è insieme di interesse generale e particolare».

Riecheggiano qui le pagine fondamentali di Spirito a proposito della *nuova economia*. Commentando l'art. 7 della Carta del Lavoro — giudicata un punto di partenza e non di arrivo — Spirito dice che quando tale articolo «proclama il privato responsabile di fronte allo Stato della sua vita economica... rende finalmente l'uomo cittadino, e lo trasforma in organo costitutivo dello Stato...»³⁴ superando appunto la contrapposizione fra privato e pubblico.

«Per giungere rapidamente ad eliminare l'elefantiasi bisogna affrettare il processo di dissoluzione dei privilegi borghesi». Per questo Spirito riafferma che «è assolutamente vana ed anzi nefasta [...] ogni opera intesa a negare il fenomeno [del duce...] prima che la sua funzione sia storicamente assolta. È tempo di finirla con l'ingenuità di chi attribuisce la rivoluzione all'atto di arbitrio di pochi uomini e alla volontà del male che trionfa sulla volontà del bene».

Quanto durerà questa fase di transizione? A questa domanda il filosofo risponde che dipende anzitutto da coloro che possono tardarne il processo quali «ostinati difensori» dell'ordine precedente e poi afferma che vi è la «componente internazionale».

Comunque — dice Spirito — le sue sono solo «anticipazioni di principio», che indicano soltanto «prospettive» e «punti di riferimento» per «l'elaborazione dei dati del problema, ma non possono avere la pretesa di andar oltre, senza cadere nell'astrattismo e nell'utopia». In ogni caso, per il nostro, «la fase di transizione sarà superata, prima che dagli altri, da quei popoli, che hanno già dato prova di saper affrontare il problema e che vanno sempre più chiarendo i termini di esso».

La previsione per Spirito è questa: «si continueranno a veder sorgere qua e là nuovi ducismi e a veder chiudere uno dopo l'altro tutti i parlamenti [...] e poi verrà la volta dell'Inghilterra e degli Stati Uniti».

A proposito della presenza dei comunisti in parlamento, e quindi della impossibilità della discussione con i partiti borghesi, Spirito dice che pure tutto ciò porterà alla chiusura dei parlamenti «a meno che essi stessi, i partiti comunisti, non diventino borghesi». Il che non ci può far a meno di osservare che si tratta, per questa osservazione, di una profezia di tendenziale avveramento a decenni di distanza!

Riportandosi alla situazione di allora, il filosofo osserva che comunque in tempo di guerra cessa la discussione perché essa «in gran parte [è] ozioso sfoggio di opinioni e [...] passatempo per sfaccendati [e non è costituita dai] pareri dei competenti [...] dal cui confronto [far scaturire] la decisione migliore».

Spirito mette poi in guardia dai pericoli dei «ducismi di carattere deterioro nati dalla disperazione della sconfitta e non dalla cosciente preparazione che ha portato alla vittoria rivoluzionaria».

³⁴ U. SPIRITO, *I fondamenti dell'economia corporativa*, Treves, Milano 1932. Ripubblicato in *Il corporativismo*, Sansoni, Firenze 1970 p. 186.

L'allusione, evidentemente, era rivolta ai «*Quisling*» posti a capo delle nazioni sconfitte dai Tedeschi e da essi occupate, ma ha anche un sottile malizioso riferimento al fatto che pure Hitler era andato al potere quale rivale per la sconfitta della Germania.

Spirito mette in guardia anche nei confronti del «corporativismo d'importazione»; certamente egli si riferisce alle applicazioni spagnole e a quella, del periodo nel quale stendeva il saggio, della Francia di Pétain, ma, ancora, l'allusione indiretta è al cosiddetto «corporativismo nazionalsocialista», già oggetto di circostanziate riserve nel citato saggio del 1934³⁵.

7. Dal razionalismo al romanticismo

L'ultimo capitolo, *Civiltà di masse*, è conclusivo, ma è anche, come abbiamo anticipato, un capitolo a sorpresa. Spirito — che ha basato tutta la sua analisi sulla logica razionalista del più genuino illuminismo — capovolge la base del ragionamento ad ulteriore dimostrazione dell'esaurimento dello stesso processo logico illuminista, oltre che del corrispondente processo storico.

Così come era penetrante e rigoroso il procedimento razionale precedente, altrettanto diviene stringente il suo capovolgimento.

Abbiamo più volte avanzato il sospetto che Mussolini non avesse letto interamente il saggio, ma ne avesse scorso solo alcune parti. Certo, se invece l'ha letto tutto e specialmente se ha letto l'ultima parte, egli ha criticato il saggio di Spirito con le stesse considerazioni finali del filosofo. Infatti, l'osservazione della tendenza del proletariato a farsi borghesia è di Spirito, prima che di Mussolini.

Il titolo del capitolo, a mio avviso, non corrisponde molto al contenuto. Avrebbe potuto essere, per esempio, «Verso il nuovo romanticismo», ma certamente non sarebbe stato adatto alla conclusione di un testo destinato a influenzare, col ragionamento, Mussolini e il mondo intellettuale riottoso o indifferente. «Romantico» è quasi sinonimo di «utopistico», laddove romantico è riferito agli stati d'animo che possono essere altrettanto inconsistenti del più rigoroso ragionamento che può restare nel mondo dell'astratto. In un saggio che porta il titolo impegnativo di *Guerra rivoluzionaria* ha certo diritto di cittadinanza la suggestione romantica nel senso di atteggiamento psicologico implicito nel termine «rivoluzione», inteso cioè come cambiamento e come inquieto cammino verso un mondo migliore. Ed appunto in questo senso Spirito usa il termine, per indicare proprio la rottura con la precedente fase razionalistica.

La guerra, però, vedeva l'impiego in quel momento, e ancor più successivamente, di imponenti masse di uomini e di armi. La visione generale era dunque la contrapposizione di popoli e la suggestione alla quale vuol attingere Spirito è

³⁵ V. nota 26.

soprattutto quella delle masse proletarie che attraverso la guerra entrano nello Stato e diventano protagoniste del proprio destino. Tutto ciò, infine, rientrava nel contesto in uso nella pubblicistica giornalistica del tempo di «tutto il popolo mobilitato che diventa protagonista».

Certo oggi il nostro animo — almeno culturalmente — è più sensibile ai temi personalistici che a quelli massificanti (anche se poi in realtà è concreta pratica di ogni giorno l'indifferenza per la vita umana e per la personalità di ciascuno), così come lo standardizzazione massificante della pubblicità consumistica riduce di molto le capacità critica dei singoli.

Dunque, entrando nel merito specifico dell'ultimo capitolo, Spirito afferma che «contrapponendo [...] proletariato a borghesia [...] ha voluto soltanto condurre alle sue necessarie conseguenze il principio illuministico dell'eguaglianza degli individui e della fine dei privilegi. Il liberalismo, rigorosamente concepito, non può non mettere capo al comunismo, e fino al comunismo può giungere, con l'intelletto, anche se non con la volontà, l'autocritica della borghesia».

Spirito a questo punto si domanda «sarà comunista la società di domani?». La risposta, egli dice, potrebbe essere affermativa perché «la lotta politica è condotta dal proletariato proprio con gli stessi ideali della borghesia e in virtù degli stessi principi della libertà e del diritto che erano stati a fondamento della rivoluzione francese».

Il proletariato, mancandogli «coscienza esplicita della nuova civiltà [e] la cultura adeguata per determinare le linee programmatiche non chiede di meglio che di imborghesirsi anch'esso nel modo più completo [...] Nella borghesia,] per il privilegio capitalistico che la caratterizza, si è venuta formando una mentalità, in cui il criterio quantitativo ha preso il sopravvento su quello qualitativo, sì da scambiare la misura della felicità con quella del possesso».

Questi ideali (proprietà = libertà; libertà = privilegio) che prima erano riservati ai borghesi, dunque, ora vengono rivendicati dal proletariato con lo stesso spirito. Materialistica dunque la difesa borghese; materialistica pure la rivendicazione proletaria.

Più tardi — con l'aria della scoperta — ritroveremo lo stesso concetto nell'*Avere o essere* di Erich Fromm³⁶: «Scopo del socialismo era di assicurare all'intera popolazione le stesse gioie del consumismo che il capitalismo assicura solo a una minoranza. Il socialismo e il consumismo venivano ad essere così fondati sul concetto borghese di materialismo».

«Per realizzare una società basata sull'*essere*, tutti i suoi membri dovrebbero partecipare attivamente al suo funzionamento economico, quali liberi cittadini. In altre parole il nostro affrancamento dalla modalità esistenziale dell'*avere* è possibile solo a patto che si attui la piena partecipazione democratica a livello industriale come politico»³⁷. E più avanti: «È essenziale che i prestatori d'opera rap-

³⁶ E. FROMM, *To Have or to Be*, New York 1976, trad. it. *Avere o essere*, Milano 1977, p. 207.

³⁷ *Ibidem*, p. 235.

presentino se stessi anziché essere rappresentati da funzionari sindacali estranei all'azienda [...]. E lo stesso principio vale per la democrazia politica». E Fromm avverte: «Elaborare i metodi della democrazia partecipatoria è probabilmente assai più difficile di quanto non sia stata l'elaborazione di una costituzione democratica del XVIII secolo, e sarà necessario l'impegno di molte persone competenti per compiere lo sforzo gigantesco inteso alla elaborazione di nuovi principi e dei metodi che permettano la costruzione della democrazia partecipatoria»³⁸.

Spirito 35 anni prima affermava che «il miglioramento economico al quale si aspira [da parte del proletariato] non è più, allora, soltanto lo strumento per la liberazione, ma diventa fine a se stesso e perciò condizione di una nuova schiavitù. Sul fondamento di questo ideale si spiega la prima rivoluzione del proletariato, quella bolscevica. La quale è stata impostata appunto in termini esplicitamente economici e con il fine di condurre tutti i cittadini e non una sola classe al beneficio del capitalismo e dell'industrialismo più grandi che siano mai esistiti. Tutti più borghesi dei borghesi: ecco la formula del nuovo paradiso comunistico. Ma la formula poteva attecchire in Russia, perché [...] nella rivoluzione bolscevica si assommano, in una sola volta, la rivoluzione borghese e quella proletaria».

L'ideale settecentesco della lotta borghese contro «le vecchie forme reazionarie dello zarismo» era ancora fresco e si è unito al nuovo impeto proletario in «un'unica rivoluzione [che è rimasta] sul piano spirituale dell'illuminismo. E basta guardare al carattere ingenuo e grossolano della metafisica ufficiale del bolscevismo per convincersi della saldezza della fede che può suscitare in quel paese il razionalismo illuministico volgarizzato ad uso delle masse.

La logica discendenza del comunismo dal liberalismo diventa evidente e la rivoluzione bolscevica può segnare il definitivo trionfo del principio egualitario, sulla base dell'istituto democratico del suffragio universale».

Spirito, poi, spiega perché proprio in Russia si è passati da una posizione preborghese addirittura ad una di apparente avanguardia proletaria, ed afferma che vi si è applicato un marxismo anacronistico, sostanzialmente positivistico e solo con «qualche residuo dei razionalismo hegeliano». «Tropo poco dunque per la nostra più raffinata sensibilità culturale e troppo scarso fondamento per la nostra analoga rivoluzione proletaria».

Dunque qui il filosofo recupera quel concetto di «spirito borghese», inteso come deterioro ideale materialistico, di cui avevamo avvertito la necessità di precisazione nel capitolo *La libertà*.

Da noi, egli prosegue, il carattere antiborghese acquista un significato ben più profondo, perché la civiltà borghese ha già espresso tutta se stessa e va degenerando anche sul piano dei più alti valori spirituali. «Il proletariato si imborghesisce quando ripiega sulle proprie debolezze, perché non sa rendere ancora esplicita la fede nel suo compito [...] l'individualismo edonistico [è ora] il rifugio dell'immediato egoismo per l'ancora deficiente maturazione dei suoi ideali». Ed il filosofo conclude affermando che «il nostro proletariato, dunque, non potrà mai

³⁸ *Ibidem*, p. 236.

fare una rivoluzione del tipo bolscevico, perché è già al di là del grado spirituale necessario alla fede in quei valori. Potrebbe giungervi solo per disperazione, ma allora non sarebbe che il caos dell'anarchia».

Anche a questo riguardo l'espressione spiritiana del 1941 acquista un sapore di drammatica attualità, solo che si pensi alla tragica esplosione terroristica degli anni '70 e '80 quale effetto di una rivolta disperata di alcune migliaia di giovani contro una società che non è in grado di esprimere uno sbocco di superiore civiltà.

Ritornando ai fondamenti della rivoluzione corporativa, Spirito afferma che essa «deve essere più profonda perché al di là dell'edonismo borghese, è già consapevolezza della fine di tutti i valori borghesi, è già bisogno di una nuova metafisica non illuministica». Oltre la logica dell'unificazione dei godimenti borghesi si avverte l'esigenza di un mondo diverso e migliore, più libero e più critico, aperto ad esperienze e a valori che la borghesia non conosce. La rivendicazione dei diritti è soltanto l'ideale di un primo momento, ma si sente che occorre andare ben al di là e che la civiltà delle masse deve saper trarre dal principio della superiore quantità un nuovo principio qualitativo».

Spirito dice che non è ancora possibile individuare i connotati della nuova metafisica, ma che non si può negare che «tende a prendere insolite proporzioni il bisogno di reagire alla *forma mentis* illuministica e in genere ad ogni razionalismo dogmatico tendente ad arrestare il ritmo della vita».

«Tutte le forme dell'irrazionalismo e del relativismo contemporaneo hanno in comune l'esigenza di condannare la presunzione di un pensiero che si credeva in possesso della realtà e quindi in diritto di chiuderla una volta per sempre nei termini della legge scientifica e della legge giuridica. L'abito razionalistico dava al borghese la superficiale sicurezza del proprio valore e lo strumento più forte per la propria conservazione. Egli infatti aveva la certezza di aver superato definitivamente con la rivoluzione dell'epoca dei lumi ogni forma ingiustificata di vita politica e di aver instaurato un regime conforme ai dettami eterni della ragione. Il liberalismo, che consacrava ai suoi occhi il principio della razionalità, diventava per ciò stesso l'ideale immutabile della storia e con la dea ragione saliva sugli altari la dea libertà [...]».

«Quando con l'uso della stessa logica e in virtù della stessa presunzione, è cominciata a divenire evidente l'interna antinomia della fede illuministica, così sul piano filosofico come su quello politico, si è iniziata la crisi risolutiva del processo e alla società borghese sono venute a mancare le condizioni essenziali per continuare a vivere. È bastata la parola *relativismo* perché nelle file della borghesia si manifestasse lo scompiglio, che sta trascinandola alla deriva. Uno dopo l'altro cadono i più splendidi miti del razionalismo e si disfanno le norme che condizionano il dominio della classe. [...] L'autocritica ha, dunque, condotto la borghesia alle soglie del nuovo romanticismo. Perché è proprio nella direzione del romanticismo che può comprendersi l'avvenire del proletariato [...]».

«[Romanticismo come] ragione che avverta i propri limiti insuperati e abbia coscienza delle estreme difficoltà per superarli. Non più perciò l'atteggiamento

di disdegno verso il senso e verso il sentimento, relegati nel mondo della passività o addirittura estromessi dalla vita spirituale, come elementi negativi e perturbatori, ma *l'opposto atteggiamento di umiltà, verso fonti non dominate di un misterioso contatto con l'infinito che ci trascende*»³⁹.

Nell'interpretazione di Spirito, «con questa disposizione d'animo più modesta e insieme più ricca di vita, la borghesia in disfacimento va trovando faticosamente la via per ricongiungersi al proletariato e fondersi con esso. Cade la presunzione e può iniziare la comprensione».

Il filosofo a questo punto esamina i problemi che sorgono con il passaggio dall'illuminismo al romanticismo⁴⁰.

Muta anzitutto il carattere della libertà: «Sul piano dell'intelletto alla libertà non poteva essere riconosciuto che il significato dell'eguaglianza. È sempre il criterio quantitativo quello che domina quando ogni cosa diventa un genere e l'individuo un concetto».

«[Quindi] non più la libertà in astratto, la peculiare libertà di chi sa usufruirne per realizzare un'opera personale insostituibile. Questo sente, di contro alla piatta esigenza egualitaria del razionalismo, la coscienza delle masse, la quale, se non può sopportare ulteriormente il privilegio di classe, è sempre disposta al rispetto verso gli effettivi valori personali e accetta volentieri le diseguaglianze che ne derivano».

E qui troviamo una affermazione essenziale per Spirito, come conseguenza logica di quanto ha preceduto: «Questa è anche la ragione per cui la rivoluzione fascista non sboccherà in un comunismo livellatore, figlio diretto della democrazia. Nella rivendicazione dei suoi diritti, la massa avverte il bisogno di articolarsi e differenziarsi dall'interno secondo il concetto di gerarchia, per il quale ogni individuo, e non i soli individui di una classe, *abbia il posto che gli compete e il grado di libertà confacente alla funzione che assolve*. Non l'aristocrazia ereditata e neppure il suo astratto opposto segnato dalla democrazia maggioritaria, ma la gerarchia di tutti *continuamente formantesi e rinnovantesi* nell'assolvimento delle funzioni sociali, dalle più ampi e difficili, alle più umili e grossolane».

Quindi non comunismo, ma «collaborazione di tutti all'opera comune, *determinata in ogni aspetto col solo criterio della competenza*»⁴¹.

Quanto agli istituti mediante i quali questo ideale potrà essere perseguito, Spirito afferma che «ancora è molto difficile dire: il corporativismo ne ha posto l'esigenza, ma il cammino è ancora lungo».

³⁹ I corsivi sono nostri.

⁴⁰ Nello stesso periodo nel quale Spirito stendeva questo saggio usciva il suo volume *La vita come arte*, Firenze 1941, che risulta terminato di stampare il 31 maggio di quell'anno. I capitoli IV e V di tale opera sono dedicati al romanticismo. Dal punto di vista storiografico l'argomento era stato oggetto di una conferenza al Lycaum di Firenze, nell'aprile dello stesso anno, su «Rinascimento e Romanticismo», pubblicata con lo stesso titolo nel volume AA.VV., *Romanità e Germanesimo*, a c. di J. DE BLASI, Firenze 1941, pp. 287-318; questo volume risulta terminato di stampare il 23 luglio 1941. Gli argomenti svolti in questo capitolo di *Guerre rivoluzionaria* sono stati esposti anche nell'articolo *Romanticismo e ordine nuovo* sulla rivista «Primato» II (1941), 13, pp. 5-6, che aveva iniziato in quei mesi un dibattito sul «nuovo romanticismo» al quale parteciparono, fra gli altri, Manlio Lupinacci, Mario Alicata, Galvano Della Volpe, Giaime Pintor.

⁴¹ I corsivi in questa citazione e nella precedente sono nostri.

Nell'originale il filosofo aveva inizialmente scritto «molto lungo», ma aveva poi cancellato «molto». Non può a questo proposito non osservarsi che, secondo questa sua riflessione, tutto quello che allora aveva fatto il fascismo era stato soltanto l'avvio alla realizzazione del corporativismo, dopo averne percepito l'esigenza. Quel «molto» cancellato rivela uno stato d'animo preoccupato che, tuttavia, viene modificato con uno sforzo di volontà, ossia di ottimismo.

Per Spirito, avanzando la «civiltà delle masse con le sue profonde energie germinali», vengono sconvolte «le superficiali abitudini mentali» e quindi «il problema della libertà diventa il problema di tutta la vita».

Avviandosi alla conclusione il filosofo ritorna al problema del conflitto in corso e rivolge un appello che riassume uno degli scopi fondamentali del saggio: «[...] specialmente noi italiani dobbiamo sentire la responsabilità del compito da assolvere, perché siamo proprio noi, che, per lunga tradizione storica e culturale, abbiamo la possibilità di meglio intendere il significato della crisi della civiltà borghese e le esigenze della civiltà di masse. Il vero pensiero italiano è rimasto infatti sempre fuori e contro ogni tendenza razionalistica e illuministica [...]. Il senso antinomico della vita e l'agnosticismo problematico non ci hanno mai consentito di chiuderci nelle illusioni del possesso definitivo della verità e la nostra sete di effettiva universalità ci ha sempre sospinti oltre le mete di cui gli altri potevano compiacersi».

La nostra cultura, per Spirito, non ha mai preteso di dare facili soluzioni.

«La concezione giuridica dell'eguaglianza degli individui e quella artistica del privilegio del genio hanno avuto origine nella nostra terra e ne abbiamo sempre avvertita l'antinomia, in tutta la gravità e la complessità delle conseguenze. E quindi con questa superiore apertura d'animo che possiamo sentire il significato del dissolversi della borghesia e la tormentata formazione della nuova civiltà».

Spirito conclude il capitolo con un invito, «nella torbida atmosfera dell'epoca di transizione [affinché] la nostra coscienza, abituata a sentirsi ciò che supera la contingenza, [...] esprima una parola di più profonda comprensione e decisione».

8. *Le speranze infrante*

Nel capitolo *La libertà* — alla pagina 76 del dattiloscritto originale — Spirito aveva fatto riferimento ad un'Appendice nella quale avrebbe approfondito la natura della differenza fra libertà borghese e libertà fascista e avrebbe insistito sul concetto di rispetto della personalità, rinviando ad altra sede l'analisi più profondamente speculativa del concetto stesso ⁴². Questa Appendice non è stata trova-

⁴² Si riferisce alla conferenza «La libertà e l'individuo», tenuta presso il R. Istituto di Studi Filosofici, Sezione di Roma, il cui testo fu pubblicato nel volume *L'esperienza pratica e le sue forme fondamentali*, Milano 1942, pp. 169-183; tale volume risulta terminato di stampare il 29 novembre 1941. Il testo di questo intervento è stato poi utilizzato nel volume: U. SPIRITO, *Il problematicismo*, Firenze 1948, parte II, cap. II, con lo stesso titolo *La libertà e l'individuo*.

ta allegata al testo del saggio, ma si ritiene di averla rintracciata tra i dattiloscritti inediti di quell'epoca, sotto il titolo *La funzione rivoluzionaria dell'Italia*.

Questo testo appare in realtà una specie di sintesi del saggio e, per la sua costruzione nonché per la trattazione, si presenta diversa nella struttura organica rispetto a quanto fin qui riassunto e commentato.

Anche se preannunciata da Spirito — ma il preannuncio deve essere stato inserito dopo il completamento della stesura —, tale Appendice è stata senz'altro un'aggiunta non prevista nel piano del volume. Probabilmente era destinata ad essere un articolo forse da pubblicarsi su «Primato» nell'ambito dell'«offensiva» ideologica di cui il saggio era parte. Tale ipotesi, di un articolo da pubblicarsi a parte, è suffragata da vari elementi: la numerazione del dattiloscritto non segue quella del saggio (che termina a pagina 187), ma incomincia da 1 e finisce con pagina 13; alla fine vi è la firma di Ugo Spirito; nell'indice del saggio non se ne fa menzione. Sulla base delle notizie in nostro possesso risulta inoltre che l'articolo è rimasto inedito; proprio come il saggio e, probabilmente, per la stessa ragione.

Per quanto riguarda l'epoca della stesura, se abbiamo calcolato che il saggio deve essere stato concepito tra la primavera e l'estate del 1941, il testo dell'Appendice è stato certamente steso nell'agosto dello stesso anno.

Due elementi consentono tale collocazione temporale: anzitutto ad un certo punto Spirito fa riferimento al fatto che la guerra era in corso da due anni («Due anni di guerra hanno chiarito molte cose [...]») e i due anni si compivano, appunto, alla fine dell'agosto del 1941; in secondo luogo, si accenna al «carattere intercontinentale che essa aveva assunto», carattere che non era ritenuto tale in quanto fino al 23 giugno 1941, data dell'attacco tedesco all'Urss, la guerra aveva avuto uno svolgimento ristretto solo ad una parte del continente europeo (prescindendo ovviamente dalle vicende africane, considerate un'appendice di quelle europee).

Che si tratti proprio dell'Appendice al saggio *Guerra rivoluzionaria* ritengo comunque che non vi siano molti dubbi, perché il tema preannunciato vi è trattato. Essa contiene sei argomenti: due a carattere generale e quattro a carattere particolare.

Il primo argomento generale riguarda i due significati antitetici da dare al termine «rivoluzione»: «trionfo di un estremismo» e «sopravvento di una parte»; oppure «sinonimo di un principio innovatore generale».

L'Italia, per Spirito, non è storicamente portata al primo aspetto perché tutta la sua cultura non è razionalistica, né dogmatica, né particolaristica, bensì critica, comprensiva e universalistica. Perciò è sistematicamente rivoluzionaria nel senso della consapevolezza del carattere assoluto dei valori, ed ha bisogno di avere visuali ed attività universali, e non ristrette e particolari.

Di qui l'aspirazione unificatrice, e non di dominio, alla base della sua vocazione al «primato»⁴³.

⁴³ Spirito in quel periodo ripubblicò la sua *Introduzione* a V. GIOBERTI, *L'Educazione degli Italiani*, Palermo-Milano 1941³ (1929¹; 1936²).

Da questo primo argomento Spirito deriva i pregi e i difetti del popolo italiano (secondo argomento generale). I pregi stanno nella ricchezza dell'esperienza storica dovuta alla sua apertura, ma ciò comporta anche i difetti dello scetticismo che spesso diventa indifferenza, inerzia e abbandono.

«Poca fede perché bisogno di una fede più grande e non illusoria; scarso impegno nell'azione perché consapevolezza della problematicità dei fini da raggiungere. Al di là della certezza religiosa o razionalistica [...] il pensiero italiano [...] è stato sempre, sul piano rinascimentale-romantico, pronto a porre [...] l'esigenza infinita del mondo dell'arte».

Di qui l'esasperazione del «motivo individualistico della vita». Tuttavia per Spirito «non c'è unità nella sua vita [...] solo perché non sa sacrificare arbitrariamente una parte della molteplicità e aspira ad un sistema che tutta la comprenda organicamente». Questo il tipico carattere dell'«intelligenza» dell'Italiano.

Le due premesse generali sono state necessarie a Spirito per «analizzare la specifica funzione rivoluzionaria dell'Italia nell'attuale conflitto e nel prossimo dopoguerra». Prima, però, il filosofo compie un rapido esame dei differenti motivi ideologici del conflitto in corso rispetto a quelli del 1914.

Allora l'Italia aderì alla tesi illuministica anglo-francese del diritto conculcato dagli imperi centrali. La Germania non si preoccupò di esprimere un'idea che andasse oltre il proprio interesse, mentre Francia ed Inghilterra ammantarono i «loro altrettanto particolaristici interessi con i sacri principi della libertà dei popoli».

Aperti gli occhi nel dopoguerra (l'Italia «vincitore vinto» e «difensore ad oltranza di un ideale tradito da coloro che ne avevano fatto la propria bandiera») si giunse — dice Spirito — alla situazione posta «dalla nuova ideologia sociale del [...] corporativismo» e «il problema sociale passò in primo piano e cominciò a colorire la stessa lotta politica internazionale».

Esposta la storia della crisi del capitalismo del 1929, della proposta del corporativismo tra il 1930 e il 1933, e dell'affiancamento del nazionalsocialismo, Spirito nota che «la lotta internazionale» si pose «in termini di autarchia economica [...intesa] a una più effettiva libertà degli scambi internazionali, sottraendo i paesi più poveri all'imposizione economica dei detentori dell'oro».

Queste le premesse per il «nuovo ordine». Ma solo premesse: bisognava avviarsi ad un nuovo «regime politico che fosse insieme al di là della democrazia e del bolscevismo». Tuttavia ciò avveniva «senza che la cultura e la scienza fossero mature per la determinazione dei principi informativi» di questo nuovo regime. Supplivano intanto l'istanza anti-illuministica della mentalità italiana e tedesca e la volontà di riconoscere a tutti «il diritto e il dovere al lavoro e al governo, ma ad un governo che non si limitasse all'equivoco *sì* o *no* dell'urna elettorale, ma si attuasse giorno per giorno, ora per ora, attraverso la specifica sfera di competenza segnata dal lavoro di ciascuno».

E qui Spirito — con la sua consueta spregiudicatezza — si dice disposto anche a definire «comunismo»⁴⁴ questa nuova forma di organizzazione sociale, naturalmente un comunismo di tipo particolare.

«Comunismo, dunque, se si vuole, ma comunismo gerarchico e tecnico che fa tutt'uno con l'organizzazione e con il programma dello Stato. Soltanto così ognuno può trovare la garanzia della propria libertà nello Stato e il vero principio di tale libertà è segnato dal diritto al lavoro. Il fenomeno della disoccupazione, proprio dei paesi democratici, diventa il segno manifesto del carattere illusorio della libertà o autogoverno dei loro cittadini».

Ma si tratta, comunque, di una situazione non chiarita, per la presenza di elementi reazionari e di elementi rivoluzionari («problema complesso e antinomico»).

A questo punto Spirito affronta il problema del patto russo-tedesco del 23 agosto 1939. Premesso che si giunse alla guerra nell'attesa della «precisazione delle parti e degli ideali antagonisti», quel patto aumentò «l'indecisione e la perplessità».

«V'era [...] chi, insistendo sul motivo rivoluzionario, non temeva d'incontrarsi con i nuovi compagni di lotta; ma v'era anche chi si mostrava preoccupato di tale indiscriminazione e sospettava nell'accordo uno strumento opportunistico per imporre i propri fini particolari, imperialistici e reazionari».

Due furono così le riserve: quella di chi «era legato alle forze capitalistiche e conservatrici rappresentate nel conflitto dalla Francia e dall'Inghilterra»; e quella di chi «pur rivoluzionario non credeva di poter fare affidamento nelle intenzioni altrettanto rivoluzionarie della Germania».

Secondo Spirito, però, dopo due anni di guerra, «i vecchi ideali particolaristici che sopravvivevano in Germania vanno attenuandosi e spegnendosi». A suo avviso, «finché il problema restava circoscritto nel campo europeo poteva sussistere il pericolo di una soluzione tipo 1918», ossia di una «nuova battuta d'arresto nel processo rivoluzionario internazionale», ma ora «la soluzione non potrà non porsi sul piano di una visione comprensiva in cui l'orgoglio dei vincitori sarà trasvalutato e spiritualizzato».

⁴⁴ Questo concetto era più diffuso di quanto non si creda e non era affatto prologo ad un passaggio di campo, né tanto meno di sudditanza intellettuale ad altra dottrina. Al contrario, si affermava la assoluta superiorità dell'ideologia corporativa che inevitabilmente si sarebbe realizzata inglobando liberalismo, socialismo e comunismo. Per tutti riportiamo il brano del *Discorso agli Italiani*, pronunciato in Campidoglio da Giovanni Gentile, il 24 giugno 1943, nell'ambito di manifestazioni volte a mobilitare gli animi mentre le sorti della guerra volgevano al peggio: «Tutti i popoli si può dire, si orientano ormai verso questo ideale dello Stato corporativo, che è in cammino. Processo di formazione difficile, che oggi è appena all'inizio. Ma sentono tutti che esso è l'avvenire. Si modificherà, si snellerà facendosi sempre più aderente alla realtà sociale ed economica; ma tornare indietro non è possibile. Chi parla oggi di comunismo in Italia è un corporativista impaziente delle more necessarie di sviluppo di un'idea che è la correzione tempestiva dell'utopia comunista e l'affermazione più logica e perciò più vera di quello che si può attendere dal comunismo. E forse l'Europa ritroverà se stessa, la sua forza e la sua missione direttiva nel mondo, quando si sarà resa conto di questo profondo principio di vita che è nel regime corporativo» (B. GENTILE, *Giovanni Gentile, dal Discorso agli Italiani alla morte* (24 giugno 1943-15 aprile 1944), Firenze 1954).

E in questa ottimistica visione Spirito conclude l'Appendice: che l'Italia prenda «coscienza del suo nuovo compito in cui cimentarsi», quello di concretizzare i lineamenti del nuovo ordine «sul piano di una collaborazione mondiale; [...] il suo nazionalismo non deve fare ombra perché esso è sempre consistito nell'orgoglio di una funzione internazionale».

In realtà — come abbiamo detto all'inizio — proprio con la seconda metà del 1941 alla fase «ideologica» della guerra seguiva quella degli interessi nazionalistici e imperialistici, vanificando totalmente gli auspici di Spirito; proprio nel momento in cui egli credeva di poter vedere l'attuarsi di chiari schieramenti fra due mondi di idee, iniziava quella «seconda» guerra, prevista da Mussolini, nella quale prevalse non la visione di un nuovo mondo, ma la tutela particolaristica secondo i vecchi schemi. D'altra parte Mussolini nel colloquio con Bottai del 13 agosto 1940 non fece riferimento ad uno schieramento dei comunisti sovietici con i fascisti corporativisti e con i nazionalsocialisti, bensì dei Russi con l'Europa: il dato geopolitico stava già dominando realisticamente il dato ideologico.

Questa dunque appare, al di là delle giustificazioni di opportunità politica, la ragione per la quale il saggio e l'Appendice non furono pubblicati: essi erano stati irrimediabilmente superati e travolti dagli eventi. Le generose speranze di un filosofo, che aveva intravisto con troppo anticipo i lineamenti di una nuova superiore civiltà, si infrangevano contro la violenza degli egoismi scatenati.

La nuova società corporativa della partecipazione e della competenza, della programmazione e della collaborazione internazionale rimaneva in attesa del proprio futuro e restava aspirazione ed esigenza inappagata del mondo civile.

Ugo Spirito

GUERRA RIVOLUZIONARIA

CAPITOLO I

I DUE ASPETTI DEL CONFLITTO

Prima che la guerra scoppiasse, da anni la si sentiva avvicinare come una fatalità ineluttabile. E, quando essa finalmente ebbe inizio, i popoli l'accettarono come una necessità che non si discute, così come si accetta un fenomeno naturale che supera la volontà degli uomini. Ma la coscienza di questa fatalità, se è valsa a impegnare nella lotta con rassegnazione, ha distratto poi dall'analisi delle sue ragioni e dei motivi più profondi della lotta stessa, producendo un senso di disorientamento e di disagio, che l'accentuato spirito critico della nostra generazione alimenta di continuo, senza riuscire mai a chiarire e a disperdere. Ogni tanto affiora una domanda, che dovrebbe sembrare assurda, ma che pure torna a porsi insistentemente nell'attesa di una più adeguata risposta: — perché si combatte? Vi si risponde continuamente e con tanti argomenti più o meno fondati e persuasivi, ma si avverte istintivamente che la ragione è più grande e più complessa e che potrà essere chiarita nel suo effettivo significato soltanto dall'urto stesso dei popoli e dalle reazioni cui esso darà luogo. Per ora la relativa indeterminazione dei motivi è ogni giorno di più aggravata dall'ampliarsi del conflitto e dallo spostamento di contendenti dall'una all'altra parte. Le più opposte ideologie si incontrano e si scontrano e l'imprevedibilità degli eventi che si verificano rende sempre più problematico lo stato d'animo di coloro, che vogliono rendersi conto con piena consapevolezza dell'ideale per cui accettano il sacrificio.

Scopo di queste pagine vuol essere quello di rendere il più possibile esplicito il senso del nostro disorientamento, sì da porre il problema con la maggiore chiarezza possibile dei termini. Un esame di coscienza, dunque, ma condotto unicamente con la volontà di comprendere e perciò con lo sforzo continuo di vedere il pro e il contro, le luci e le ombre, anche quando ciò possa parere inopportuno o addirittura pericoloso.

* * *

La nostra indagine sarà condotta con spirito critico e il più possibile sereno, e cioè con l'intento di renderci conto delle posizioni spirituali delle due parti e di anticipare i motivi della loro unità dopo il conflitto. Il che può sembrare certamente astratto e anacronistico, se si pensa che durante la guerra occorre esser parte, decisamente e intransigentemente, e che l'abito obiettivo dello storico e dello scienziato può rendere perplessa e inefficace l'azione di chi lo assuma per un interesse puramente teorico. Ma a noi, ora, non interessa risolvere la questione se sia

lecito scindere l'uomo di pensiero dall'uomo di azione e se dovere dello scienziato sia sempre quello di mettersi al di sopra delle parti, per parlare in termini di universalità o di verità. La questione è molto complessa e ci porterebbe troppo lontano. Quel che ora importa è, invece, riconoscere che, nel caso specifico di questa guerra, l'atteggiamento scientifico di chi cerchi sottrarsi alla passione di parte è l'unico che possa dare coscienza del significato delle parti e quindi arrecare nuovo alimento alla passione e all'azione. Quel che manca, infatti, in questa guerra è proprio la passione della parte, la chiarezza dell'amore e dell'odio per cui si combatte, l'elevazione del nemico a mito del male. Troppo repentino cambiamento di amici e nemici e troppi dubbi sui possibili amici e nemici vi sono stati in questi ultimi anni, perché si possa identificare senz'altro l'amico col bene e il nemico col male. D'altra parte, troppo scaltriti e troppo critici siamo diventati, attraverso la più intensa vita cosmopolitica del dopoguerra, per non comprendere che il bene e il male non sono attributi di nessun popolo in particolare, come di nessuno in particolare è la vera responsabilità della guerra. Queste convinzioni vivono ormai nel fondo della coscienza di ognuno di noi e si impongono agli stessi organi della propaganda, sempre più costretti a distinguere i popoli dai governi o dai regimi, le nazioni da alcune cricche o forze politiche in esse operanti. Né di questo, naturalmente, v'è da rammaricarsi come di un aspetto negativo del nostro tempo, ché anzi proprio in tale superiore coscienza critica vanno ritrovate le premesse per un migliore domani. Ma è dunque al senso critico dei popoli che occorre rivolgersi per chiarire il significato della guerra e delle parti contendenti, che invano si cerca di entusiasmare con altri metodi e con motivi contingenti di odio e di amore. Tanto più che la guerra precedente ci ha insegnato come vinca veramente chi ha forza per vincere nel dopoguerra e cioè chi dimostra capacità costruttive che vadano al di là del rapporto tra vincitore e vinto. E, se oggi dobbiamo impegnare tutte le nostre forze per la vittoria, dobbiamo pure saper vedere l'ideale della vittoria in qualche cosa che vada al di là del fatto bellico ed essere pronti a una pace di sincera collaborazione con l'attuale nemico.

La nostra voce, dunque, pur non potendo non essere voce di parte che aspira alla vittoria, vuole esprimere la volontà di una parte che nella vittoria desidera sparticolarizzarsi, e cioè di chi vuol vincere per sé e per gli altri, perché soltanto a questo patto sa di poter vincere veramente per sé.

Ora è chiaro che, se vincere questa guerra vuol dire vincere lo spirito di parte, l'atteggiamento critico che assumiamo di fronte ai contendenti e lo sforzo per la comprensione delle relative posizioni spirituali sono le uniche fonti che ci siano date per ravvivare la nostra passione e per preparare la vera vittoria. L'individuazione del vero nemico potrà essere un'individuazione di carattere critico, perché non andremo a cercarlo in questo o in quel popolo, bensì nelle forze che si oppongono alla collaborazione. E, se sapremo davvero tener fede a questo ideale critico, le conclusioni cui perverremo saranno quelle alle quali dovranno accedere in un domani più o meno prossimo gli stessi nemici.

* * *

Il disorientamento al quale abbiamo accennato e la necessità di un atteggiamento critico, e non genericamente fideistico, di fronte ai fini e agli ideali per i quali si combatte, si spiegano attraverso la caratteristica fondamentale di questa guerra, essenzialmente diversa dalla precedente. È una guerra, infatti, in cui domina non un solo motivo, ma due affatto eterogenei e spesso in irriducibile contrasto, sì che il dualismo non consente un processo rettilineo, né una fede univoca. Occorre continuamente prendere posizione per l'uno o per l'altro, ma l'impossibilità di eliminare uno dei due aspetti non può non lasciare perplessi e condurre a un'azione slegata e contraddittoria. Il primo compito che dunque s'impone è quello di discriminare, col massimo rigore che ci è consentito, i due motivi essenziali e di porci in modo esplicito il problema della loro coesistenza e del loro rapporto.

Una delle facce è quella che accomuna questa guerra alla precedente e in genere alla massima parte delle guerre che si sono combattute: essa è segnata dalla volontà di affermazione dei singoli popoli e si chiarisce sul piano della politica di potenza. L'altra, invece, ha un carattere più o meno consapevolmente rivoluzionario e si illumina alla luce delle ideologie contrastanti.

Per quel che riguarda la prima, il significato e le finalità del conflitto sono evidenti e polarizzano immediatamente le volontà, le passioni e le fedi delle parti, sì che ogni ulteriore indagine critica sarebbe per lo meno inutile. Qui non v'è ragione di disorientamento e quindi la discussione potrebbe solo rappresentare un diversivo irrilevante e anzi dannoso alla perentorietà dell'azione. È l'eterno motivo della volontà di potenza, così degli individui, come dei popoli e delle nazioni; e vive alla radice della storia, segnando il sorgere, il crescere e il decadere delle forze in essa operanti. Il bisogno di affermazione è insito in ogni organismo vivente, che mira continuamente a farsi largo, ingrandire e potenziare il proprio posto nel mondo, vivere in una sempre maggiore ricchezza di strumenti e di possibilità. Si rivela ad ogni attimo come la legge del più forte, intesa la forza nell'infinita varietà dei suoi aspetti, dai più spirituali ai più violenti; e si rivela come l'essenza stessa della vita, che sarebbe vano contestare o negare. Prima di amare gli altri si ama se stesso e anzi ogni altruismo si riduce a una forma di egoismo. La vita nella sua immediatezza è appunto egoismo che tende al tutto dall'interno della sua particolarità; e, quando sembra celata nelle forme della rinuncia, in effetti anela a una più raffinata e prepotente superiorità e sovranità. Ma, se parte significa la vita in quanto immediatezza o egoismo, vita vuole anche dire guerra e cioè scontro di parti nell'aspirazione al tutto. Guerra che può combattersi e in realtà continuamente si combatte dagli uomini e dalle nazioni con tutte le armi di cui essi sanno fare uso e anche nei tempi che si dicono di pace. Poiché l'essenza del fatto della guerra è proprio nel vivere della parte in quanto vuol negarsi come tale e per riuscirvi tende all'annullamento della altre parti che segnano il suo limite. *Mors tua vita mea*: questa la legge di ogni guerra, che spiega la passione del combattente e la fede dogmatica del suo agire. Questa la ragione dell'odio verso il nemico, che si identifica con il male e cioè con il limite della propria vita. E la guerra che si sta combattendo, per quel tanto che è guerra, è volontà di negazione del nemico, odio,

passione, affermazione di potenza. In questo senso, questa guerra è come tutte le altre e si combatte con lo stesso animo di distruzione e di conquista.

* * *

Se non che in questa guerra, poi, più che in ogni altra, v'è la coscienza critica della particolarità della parte e una più o meno viva aspirazione di sollevarsi a una vita non immediata, che sia comprensione e unità di tutte le parti. E da quest'altro punto di vista i contendenti non sono più le singole nazioni o i gruppi di nazioni, bensì le ideologie e i regimi da essi rappresentati. V'è il nuovo principio politico del fascismo o del totalitarismo, sul cui piano questa guerra ha avuto origine e che l'ha fatta sentire fin dall'inizio come guerra rivoluzionaria. La coscienza del nuovo significato, specialmente nel suo aspetto positivo, è ancora vaga e oscura, ma tutti sentono che, qualunque debba essere l'esito del conflitto, il mondo di domani non sarà quello di ieri e che una nuova Versaglia non è più possibile. Tutti avvertono, cioè, che questa è una guerra destinata a incidere in profondità, e a trasformare radicalmente le forme della vita nazionale e internazionale. I due contendenti hanno assunto un nome che va al di là di quello delle nazioni e, se anche l'opposizione di democrazia e fascismo non è sufficiente da sola a caratterizzare la guerra, è certamente il fine rivoluzionario che caratterizzerà la pace, segnando il tramonto delle vecchie forme politiche. Il che è stato inteso fin da principio e via via sempre più consapevolmente dalla parte rivoluzionaria, e cioè delle potenze dell'Asse, che hanno subito impostato il problema del nuovo ordine, abbandonando o attenuando progressivamente i motivi più decisamente imperialistici e razzistici della loro propaganda; ma è stato poi riconosciuto, sia pure a denti stretti e per necessità ineliminabile, dalle stesse democrazie, che hanno cominciato a individuare saltuariamente alcuni loro errori e ad auspicare un dopoguerra innovatore. Sono ancora caute e sporadiche ammissioni, voci isolate di spiriti aperti o di politici opportunisti, ma bastano a gettare un primo ponte tra le posizioni avverse e a indicare la via dell'ulteriore sviluppo storico. Il quale sarà necessariamente segnato dall'accentuazione sempre maggiore del carattere ideologico del conflitto e costringerà via via i contendenti a precisare il loro ideale di ordine nuovo e a purificare le loro intenzioni e le loro azioni. I popoli combattono senza sapere ancora con certezza che cosa li attende, ma basta questa loro situazione problematica a imporre la necessità di rispondere alle loro domande. E le risposte, ogni giorno che passa, debbono essere meno evasive e più comprensive, debbono sollevarsi a un piano sempre più alto, perché gli occhi sono sempre più aperti e non si è più facili alle illusioni. Si comincia a capire che per vincere non bastano le armi, perché ciò che i popoli attendono non sono soltanto gli spostamenti dei confini e l'alternarsi delle fortune. Via via che la guerra si allunga, il problema del dopoguerra si ingigantisce e l'arma maggiore per vincere diventa il programma di pace che si sa presentare a coloro che combattono.

Il secondo aspetto, dunque, di questa guerra è quello destinato ad avere il sopravvento e a caratterizzarla decisamente come guerra rivoluzionaria. Ed è un

aspetto assolutamente antitetico al primo, in quanto volto a negare il carattere di parte ai belligeranti. I quali, buttatisi nella mischia per il rafforzamento delle loro posizioni, si sono trovati a poco a poco coinvolti in un conflitto intercontinentale, che attende una soluzione di ben più vasto respiro. È al mondo intero che bisogna rispondere, e ogni parte, per grande che sia, sa che non può rimanere più tale senza rinunciare alla vittoria.

Ma per elevarsi al nuovo compito non basta avvertirne la necessità; occorre anche averne la capacità rivoluzionaria. Democrazia e fascismo si trovano di fronte come l'eredità del passato e un interrogativo avanzato sul futuro, e la forza della tradizione potrà essere vinta soltanto se il germe del nuovo darà prova di saper prosperare. Le vere parti del conflitto sono il vecchio e il nuovo ed è evidente che, nonostante la sua inadeguatezza e sordità, sarà ancora il vecchio a vincere se il nuovo non saprà dimostrare di uscire dalla torbida gestazione e di rivelarsi davvero principio spirituale del domani.

* * *

La determinazione del carattere dualistico del conflitto vale a chiarire il significato del disorientamento cui esso dà luogo. Perché, come si è visto, i due motivi dominanti non soltanto sono diversi, ma opposti, e non possono facilmente comporsi nella coscienza di chi li avverte contemporaneamente nella loro esigenza. Si aggiunga che la discriminazione per lo più non è neanche compiuta, e che i due aspetti si intrecciano e si confondono senza che il problema della dualità e del rapporto sia coscientemente proposto. Ne risulta che lo stato d'animo prevalente è caratterizzato da una successione disordinata di desideri e di ideali che vanno dall'orgoglio della parte e dal desiderio di conquista all'ideale della giustizia, dalla volontà di potenza alla riparazione dei torti, dal nazionalismo all'internazionalismo, dall'ipotesi della guerra alla pace a qualunque costo, e soprattutto dalla fede immediata nella lotta alla più cinica indifferenza. Ora parte, ora al di là delle parti, l'animo si apre e si chiude ai più vari sentimenti di odio e di amore, di soddisfatto interesse e di vaghi ideali, quando addirittura non si estranea dal problema della guerra e lo sente unicamente in funzione del bene o del male dell'individuo e della famiglia.

Peggio avviene quando, pur operando la distinzione dei due motivi, si specula su quello universalistico per meglio affermare l'interesse della parte. Allora l'ideale rivoluzionario diventa stucchevolmente retorico e compromettente lo stesso fine particolaristico che si vuol conseguire. La rivoluzione diventa una vana parola in cui non si crede e che lascia gli altri per lo meno scettici o indifferenti: la guerra si vuota di significato perché presentata con un significato che si finge soltanto di comprendere e di volere. Allora tra l'incomprensione e la retorica ci si torna a domandare il perché di questa guerra e si riprende animo soltanto di fronte al fatto immediato del nemico e al conseguente risveglio dell'amor patrio, in cui si riafferma la propria realtà di parte. La guerra è tradita nella sua più vera finalità e si torna al livello dell'elementare affermazione del proprio essere. Alle volte, però,

neppure tale ritorno è possibile, perché chi ha avuto l'illusione di un ideale superiore, e lo vede disperso nella retorica, non ha più la capacità di ripiegare su di un piano che aveva abbandonato e si lascia andare alla deriva per disperazione. I due aspetti della guerra sono entrambi svalutati e resta il fatto nella sua brutalità, che devasta le coscienze e le rende insensibili e torbide.

Quest'analisi del disorientamento basta a precisarne la natura e la gravità. Né vi è da sperare ch'esso possa superarsi rapidamente e in modo radicale: esso è intimamente legato a un processo storico che ha determinate tappe e ostacoli da superare e che non si può modificare ad arbitrio dall'oggi al domani. È una coscienza che deve maturarsi al di là della retorica che vela le prime intuizioni; e la guerra, con la sua dura realtà antiretorica, non potrà non accelerare il cammino. Anzi la guerra è e sarà rivoluzionaria soprattutto per questo, in quanto, disperdendo ciò che di effimero vive alla superficie, contribuirà a raggiungere l'essenza dei problemi che si son venuti impostando nel fascismo europeo e a dimostrarne con evidenza l'imprescindibilità. Quei problemi saranno illuminati agli occhi di tutti i contendenti e non appariranno più coperti dalle scorie che fin qui li hanno avvolti e trasfigurati.

* * *

Se le ragioni del disorientamento sono realmente quelle che si sono indicate, si comprende perché debba essere maggiore presso di noi che non nelle avverse democrazie. Nelle democrazie, infatti, i due aspetti del conflitto possono molto più agevolmente conciliarsi ed anzi confondersi, senza fare avvertire il contrasto di interesse di parte e ideologia a carattere universale. Il fine ideale che esse attribuiscono alla lotta e che definiscono come la difesa del diritto e della libertà coincide o sembra loro coincidere immediatamente con la difesa delle posizioni acquisite e degli strumenti di potenza di cui si sono impadronite. Esse hanno, in altri termini, la possibilità di scambiare la parte con il tutto e di credere e di far credere che il loro interesse risponda all'interesse stesso degli avversari.

La ragione per la quale tale coincidenza sembra potersi avverare nella difesa delle democrazie è data dal fatto che la loro ideologia non ha alcun carattere rivoluzionario e anzi è fondata sul concetto di pace come continuazione indefinita dello *status quo*. Difendere l'idea significa allora difendere quella situazione di fatto in cui è consolidata la realtà del loro privilegio.

D'altra parte un'ideologia conservatrice, che si presenta come riconoscimento e salvaguardia dei valori tradizionali contro le forze sovvertitrici, troppo facilmente trova consenso nel prudente abito delle borghesie soddisfatte e troppo a buon mercato dispone delle vecchie armi finanziarie, culturali e politiche lungamente preparate e raffinate nella esperienza del passato. Vero è che anche nei paesi democratici comincia a sentirsi l'esigenza rivoluzionaria di una vita antiborghese, così sul piano nazionale come su quello internazionale, ma la spinta delle nuove idee si esaurisce per lo più nell'ambito delle manifestazioni scientifiche, culturali e artistiche, e cioè nella vita della stessa borghesia sostanzialmente conservatrice. Per

quel che riguarda poi gl'interessi più diretti del proletariato, questo è troppo legato alla situazione di privilegio della nazione alla quale appartiene per poter solidarizzare con la causa rivoluzionaria del nemico. Anche quando il nemico con l'esempio e con la propaganda riesce in qualche modo a convincerlo della necessità dell'ulteriore cammino, molto facilmente esso si lascia indurre ad attendere il domani, dopo la guerra vittoriosa. Ché, infatti, se ormai certe idee hanno camminato anche per gli avversari, e le borghesie, premute dalle stesse contingenze della solidarietà bellica, hanno dovuto loro malgrado prendere in considerazione alcuni dei nuovi problemi che vi vanno maturando, la loro azione si limita per lo più a delle vaghe promesse e a un prudente rinvio. E il giuoco riesce agevolmente, perché facile è la deformazione dell'ideologia, non ancora ben definita, dell'avversario e ancora più facile l'insistere su quel pericolo di spoliazione delle proprie ricchezze che comprometterebbe le stesse rivendicazioni di un proletariato non più privilegiato. Proletariato e borghesia solidarizzano ora nella difesa delle ricchezze accumulate e l'ideologia conservatrice diventa la bandiera dietro cui tutti possono sinceramente combattere fino all'ultimo. La loro comune causa è manifesta e non v'è ragione alcuna di vero disorientamento. Solo per eccezione, tra alcuni spiriti critici più aperti alle esperienze del nemico, si ascolta ogni tanto una voce, che riesce a superare davvero l'interesse di parte e a rendersi conto del mondo nuovo che avanza. Allora la coincidenza dei due aspetti della guerra si rivela fittizia e la mente scruta nell'avvenire con il bisogno di orientarsi. Allora anche presso le democrazie la fede comincia a vacillare e la monotona serie dei loro luoghi comuni e dei loro dogmi moralistici ha una brusca interruzione.

* * *

Ben diversamente avviene dove il motivo rivoluzionario ha assunto la preponderanza ed è sollevato a ragione stessa del conflitto. Qui, proprio gli elementi di coesione delle democrazie diventano elementi di discussione, di perplessità e di contrasti. Il peso del passato e della tradizione, soprattutto, si fa sentire ad ogni passo sotto la veste del nemico che si combatte al di fuori e di quello che si combatte al di dentro. Al di fuori, le democrazie, che difendono il regime e le istituzioni che noi abbiamo abbandonato, fanno sentire la nostalgia di certi vecchi motivi sacrificati a malincuore. Al di dentro, la prospettiva di una rivoluzione sempre più radicale fa esitare quel tanto di conservatore ch'è in ognuno di noi. Interesse di parte e ideologia non soltanto non coincidono immediatamente, ma altre ideologie, e propriamente quelle che gli avversari difendono, fanno ogni tanto capolino accentuando il dualismo, moltiplicando i termini del problema e generando il disorientamento.

Un primo iato si ha tra le vecchie e le nuove generazioni e cioè tra quelle educate in un clima democratico e quelle che hanno vissuto fin da principio l'esperienza fascista. La lotta combattuta all'interno, e risolta con la vittoria delle esigenze rivoluzionarie, si combatte ora sul piano internazionale, dove, soltanto, la rivoluzione interna può trovare la pietra di paragone e giungere a piena maturità. Ma

è chiaro che gli sconfitti di ieri cercano ora, nella più grande contesa, quella vittoria che è loro sfuggita. Sono i residui del passato che attendono dal nemico ciò che non hanno saputo difendere e far trionfare con le loro forze: elementi disgregatori, ma relativamente innocui, perché la loro incapacità a farsi valere è già stata collaudata dal fallimento cui si sono piegati. È gente che vive al margine, rinchiusa nella propria individualità corporea e familiare, che si limita a mormorare e a difendersi, con gli accaparramenti, dalle restrizioni imposte dalla guerra. Gente morta spiritualmente che si affanna a sopravvivere fisicamente.

Ma, oltre questo, un altro iato vi è molto più grave, tra le varie forme della vecchia e nuova borghesia e il proletariato sempre più cosciente del valore rivoluzionario del fascismo. Vi è una borghesia, infatti, che ha veduto nel fascismo la propria salvezza e non ha creduto alla sua natura rivoluzionaria: v'è un'altra borghesia che è cresciuta o si è potenziata speculando sul fascismo e che, di fronte a un conflitto che si rivela ogni giorno di più rivoluzionario, solidarizza con la prima e si confonde con essa. È questa borghesia il vero equivoco dell'attuale situazione e la ragione massima del disorientamento nell'impegnarsi nella lotta. Essa comprende che la propria fortuna è legata al sussistere di una forma borghese di civiltà e sa che tale forma si può salvare solo e molto relativamente con la vittoria delle democrazie. Fascista fino a che il fascismo era argine contro il bolscevismo, essa è ora antifascista perché il fascismo diventa argine anche contro le democrazie. Ora che il fascismo è costretto a chiarirsi sul piano internazionale e decidersi in modo definitivo nei riguardi dei regimi capitalistici, la borghesia si ritrae indietro e dà segni sempre più manifesti di disagio. Impegnata politicamente alla collaborazione non sa come separare le responsabilità e continua suo malgrado il giuoco, costretta a distruggersi con le proprie mani. Disorientata, accresce il disorientamento, invano sperando in un miracolo che arresti il processo rivoluzionario.

* * *

Sempre più orientato e all'altezza della situazione appare invece il proletariato, sul quale pesa tuttavia la suggestione di una sotterranea propaganda della borghesia. Soltanto per il proletariato fascista, infatti, la coincidenza dei due aspetti della guerra ha la stessa immediatezza che si è rivelata per la borghesia delle democrazie. Sono i due estremi del rivoluzionarismo e del conservatorismo ed entrambi fuori dell'equivoco e del disorientamento: irriducibili avversari e veri protagonisti del presente conflitto. E il proletariato fascista europeo sente che questa guerra è sua e la combatte con una serietà e una disciplina che finiscono con l'imporsi alla stessa borghesia. Lo sente quasi istintivamente e senza rendersene conto esatto, ma la coscienza rivoluzionaria si matura molto rapidamente. La borghesia si illude ancora e propende a giudicare retorica e l'ipostasi del proletariato e la sua maturità politica, ma l'illusione non potrà durare a lungo. L'esempio della guerra del '14 e del dopoguerra non può lasciare dubbi di sorta: il processo bellico è una scuola a ritmo accelerato in cui il proletariato convive come non mai con la borghesia e ne fa suoi i problemi e le aspirazioni. Si aggiunga che questa guerra non immobi-

lizza, come l'altra, per anni nelle trincee, ma obbliga a uno spostamento continuo dai punti più opposti della nazione e anzi del continente europeo, fino al di là dei mari che lo circondano. È un'esperienza quindi ben più ricca e multiforme, di carattere nazionale e internazionale, che sollecita il confronto di usi e costumi, di regimi e di popoli, e apre improvvisamente orizzonti sconfinati a chi viveva nella serie metodica degli atti di una vita tutta eguale. Il frutto di tale esperienza non si vede ancora in modo esplicito, ma esso già appare come il grande problema di domani. I governi lo avvertono, sia pure in termini attenuati, e il loro linguaggio tenta ogni giorno di più di adeguarsi alla nuova realtà, ma ben altri passi dovranno compiersi nei mesi e negli anni che seguiranno. E più la guerra si prolungherà più il problema della organizzazione delle masse (operai, soldati e contadini) si porrà al centro della vita e colorirà tutte le sue manifestazioni: una vita non più vista fondamentalmente in funzione dei bisogni e dei valori individuali delle minoranze aristocratiche, bensì soprattutto in rapporto ai bisogni, ai gusti e alle necessità tecniche della vita collettiva che risulta da tutti gli individui. Poiché è proprio nel carattere della guerra contemporanea, e anzi di questa guerra, la necessità imprescindibile di far partecipare tutti al cimento e di utilizzare tutte le energie della vita civile ai fini della vittoria. I nuovi problemi che si presentano, le nuove istituzioni che si impongono, i nuovi modi di vita che si attuano sono tutti orientati in vista di bisogni collettivi e di serie, e la stessa inventività dello spirito umano è costretta a procedere in tale direzione, sacrificando o lasciando al margine gl'interessi e gli ideali dei pochi. La guerra mette in moto le masse la cui marcia caratterizza poi la pace.

* * *

Se le ragioni della guerra sono le stesse ragioni della rivoluzione, non deve sembrare strano che si insista sulla minore unità spirituale del fascismo nei confronti di quella delle democrazie. Né tanto meno deve sorprendere che in tempo di guerra si accentui il motivo del contrasto di borghesia e proletariato che può compromettere la decisione e la compattezza della nazione. Chi è veramente convinto del carattere rivoluzionario di questa guerra, sa che essa non può vincersi davvero senza chiarire e universalizzare la rivoluzione. Inutile chiudere gli occhi e pretendere che la lotta al di là delle frontiere presupponga chiusa la lotta al di qua. La guerra non può non essere combattuta insieme sui due fronti perché essi sono sostanzialmente uno solo. Perché la rivoluzione sia davvero compiuta all'interno è necessario che crollino i presupposti capitalistici internazionali, e supporre che si possa rinviare a un secondo tempo il compimento della rivoluzione per essere ora più saldamente impegnati nella lotta significa non comprendere che l'equivo-
co è l'unica vera fonte di debolezza di popoli che marciano in nome della rivoluzione. Al di qua come al di là delle frontiere tutti avvertono soprattutto il bisogno di veder chiaro e, quanto più chiaro è l'ideale che sappiamo indicare per il domani, tanto più facile e radicale sarà la vittoria che riporteremo. Se vincere questa guerra significa vincere soprattutto la pace che seguirà, le armi con le quali dobbiamo

combatterla debbono essere, prima di ogni altra, quelle atte ad approfondire e a precisare il contenuto della nostra rivoluzione, in modo da poterla additare come esempio sempre più concreto e persuasivo dei fini che ci proponiamo.

Con questo esplicito intento ci siamo accinti alla analisi critica dell'attuale situazione internazionale e del relativo conflitto di ideologie. Accettiamo il relativo disorientamento delle coscienze di fronte ai fini della guerra come una necessità costituzionale della rivoluzione in atto e non pensiamo di poterlo attenuare o eliminare sul piano interno senza ottenere contemporaneamente lo stesso risultato sul piano internazionale. Il prolungarsi e soprattutto l'ampliarsi del conflitto esigono che si chiariscano sempre più nettamente le posizioni, gli ideali, in modo da far coincidere nei limiti del possibile l'atto di chiusura delle ostilità con quello della fondazione della pace. La guerra, infatti, combattuta sempre più con la consapevolezza del fine rivoluzionario, dovrebbe distruggere, insieme con le armi del conservatorismo, lo stesso spirito conservatore e attirare così nel suo stesso sviluppo le premesse per la effettiva collaborazione della pace.

Con questo scopo, ci proponiamo di insistere sul duplice carattere del presente conflitto e discriminare sempre più gli interessi di parte da quelli superiori alle parti, con l'intento di mettere a nudo le ideologie contrastanti e uscire dall'equivoco che sbarra o almeno ostacola gravemente il cammino alla rivoluzione. Per convincere gli altri, dobbiamo anzitutto convincere noi stessi, e la decisione con cui opereremo con gli altri sarà la logica conseguenza della nettezza di termini che avrà raggiunto la nostra ideologia nella formulazione teorica e nella prassi politica. Un processo storico di così profonda importanza non può realizzarsi senza una gestazione oscura e torbida, ma chiudere gli occhi di fronte al negativo che affiora non si può, senza rendere ancora più oscura e tortuosa la via da percorrere, e lasciare alle forze retrive la possibilità di riaffermarsi. Chiarire senza perplessità la nostra ideologia significa chiarire insieme quella dell'avversario e con ciò toglierle quell'apparenza residuale di validità, che ancora riesce a illudere chi non ha la capacità di comprendere o almeno di intuire la differenza fra il mondo che crolla e quello che sorge.

CAPITOLO II

FORZA E DIRITTO

I due aspetti dell'attuale conflitto che abbiamo cercato di distinguere, riconducendo l'uno all'immediato interesse di parte e l'altro a una superiore esigenza di carattere universale, si sono posti in modo esplicito alla coscienza dei popoli come contrasto tra forza e diritto. E proprio facendo leva sul concetto di diritto le democrazie tentano di identificare la loro particolare causa con quella della difesa dell'umanità o della civiltà. Conviene, dunque, cominciare con l'analizzare questo binomio e vedere in quale senso la tesi delle democrazie possa ritenersi giustificata.

Per chiarire adeguatamente la questione, occorre rifarsi alla distinzione che i giuristi e i filosofi del diritto hanno sempre compiuto tra diritto positivo e diritto naturale. Come quest'ultimo debba intendersi non è il caso di discutere in questa sede, dove sarebbe relativamente irrilevante. Che si tratti di un diritto di origine divina o che risponda alle superiori categorie dell'etica o che esprima il divenire della realtà storica, è certo che esso sussiste e deve sussistere come fondamento del diritto positivo che dovrebbe riconoscerlo e ad esso informarsi. Ma il diritto positivo, poi, è stabilito da un potere che dispone della forza, il quale, se dovrebbe adeguare la legge alla più matura coscienza giuridica, può anche non sentire o non essere capace di intendere tale dovere e può instaurare, in conseguenza, un iato più o meno profondo tra legge scritta e legge giusta o più semplicemente tra forza e diritto. V'è, in altri termini, un diritto positivo che risponde più o meno perfettamente al senso giuridico del popolo o dei popoli ai quali deve servire, e v'è, invece, un diritto positivo, dovuto all'arbitrio o alla insufficienza del potere legiferante, che rappresenta la negazione stessa del diritto e diviene strumento di forza o di prepotenza.

Ma, anche volendo prescindere da un originario antagonismo tra diritto positivo e diritto naturale o coscienza giuridica, occorre rilevare che anche la legge scritta formulata con il più assoluto rispetto di quella non scritta non sempre può mantenere a tempo indeterminato il carattere di adeguatezza alla realtà da essa regolata. La vita si trasforma e nuove esigenze si affacciano di continuo, di cui la vecchia legge non poteva tener conto: a poco a poco la norma giusta diviene ingiusta, perché il suo aspetto è cambiato e la nuova realtà storica non ha la possibilità di ritrovare la propria disciplina in un sistema non creato per essa. Di qui l'ovvia necessità di un potere legiferante continuo che abbia il compito di adeguare via via la legge allo sviluppo della coscienza giuridica e di stabilire nuove leggi relative

alle nuove manifestazioni della vita. Il potere legislativo non può essere concepito che con il compito di una incessante opera di revisione, e il concetto di revisione è l'unico sul quale possa fondarsi l'unità non effimera di diritto positivo e diritto naturale.

Se non che il potere legislativo è esso stesso figlio di una legge che l'ha costituito in una determinata situazione storica, e come potere ha un suo immediato interesse particolare che lo induce alla difesa di tale situazione, in cui vede la garanzia del suo permanere. Allora l'opera di revisione continua bensì come la stessa ragione d'essere del potere legislativo, ma sempre circoscritta nell'ambito di alcuni capisaldi, che sono la condizione indispensabile per il mantenimento al potere di coloro che l'hanno conquistato. Nasce in tal modo un'ulteriore ragione di contrasto tra diritto positivo e diritto naturale, e tanto più visibile e profonda quanto più ci si allontana, col tempo, da quella realtà storica in cui si è costituito l'attuale potere legislativo o, con più precisione, l'attuale classe dirigente o regime politico. Quando poi il contrasto assume una fisionomia tale da apparire troppo visibile, e di esso acquistano esplicita coscienza coloro che più hanno interesse alla sua eliminazione, si determina, con ritmo più o meno accelerato, un processo di dissoluzione del potere che si conclude con il mutamento rivoluzionario.

Ogni ciclo legislativo, per quanto lungo esso possa concepirsi, si svolge sempre tra un momento iniziale che è segnato da una rivoluzione e uno finale segnato da un'altra rivoluzione. Perché un potere giuridico possa vivere occorre cioè un atto antiggiuridico che lo ponga in essere, e la sua legittimità è tale finché un altro atto antiggiuridico non lo dimostri giuridicamente inadeguato. Pensare che possa essere altrimenti significa pensare eliminato una volta per sempre il dualismo di diritto positivo e diritto naturale o il dualismo di forza e diritto.

* * *

Il richiamo a queste elementari nozioni sul concetto di diritto è potuto sembrare superfluo a chiunque abbia un poco riflettuto su questi problemi, ma purtroppo principi così ovvi di esperienza giuridica e politica sono del tutto dimenticati quando il problema sia posto in termini concreti a proposito dell'attuale conflitto. Il diritto che difendono le democrazie, quando gridano contro la violenza degli avversari, è il diritto del privilegio conquistato con la forza e destinato a tramontare con un atto di forza. Non v'è retorica o ipocrisia che possa valere a cambiare le carte in tavola e a far apparire diversa la ferrea legge della realtà. È facile giuocare sulla doppia accezione del termine di diritto, facendolo valere una volta come diritto positivo che tende a immobilizzare lo *status quo* o la situazione di predominio, e un'altra volta come diritto naturale ossia come un valore eterno e universale che i nemici negherebbero con la violenza. La violenza è proprio nel diritto positivo che si deve negare e che purtroppo non si può negare che con altrettanta violenza, per instaurare un altro diritto, più rispondente alla giustizia dei tempi. E i responsabili della violenza sono unicamente coloro che, avendo a loro

vantaggio il diritto positivo consacrante il loro privilegio, non sono disposti a trasformarlo per adeguarlo alle nuove esigenze della vita internazionale. Sono essi e soltanto essi che pongono la necessità dell'atto rivoluzionario in virtù del quale sia possibile una nuova e più equa vita giuridica. Il loro torto è proprio nella difesa ad oltranza di un diritto che non è più tale e che ormai si dimostra soltanto la veste estrinseca di un interesse ciecamente e anacronisticamente cristallizzato.

La coincidenza di diritto e *status quo*, che è a fondamento del presunto ideale delle democrazie, si può comprendere nel suo vero significato quando la si ponga a confronto con il suo precedente in politica interna a proposito del conflitto tra borghesia e proletariato. La ricca borghesia, forte del privilegio consacrato dal diritto di proprietà e di tutti gli altri diritti della società capitalistica, si scandalizza della brutale violenza del proletariato che tenta di mutare la situazione e di imporre la propria volontà. Tutta la storia del socialismo fino alla rivoluzione fascista si può riassumere in questo grande tentativo di negazione del *diritto* della borghesia: diritto che era tale solo in quanto fondato dalla borghesia all'epoca della sua affermazione rivoluzionaria, ma è difeso ad oltranza anche quando il centro della vita sociale tende a spostarsi dal terzo al quarto stato. E, come rivoluzionaria fu l'affermazione del diritto borghese, rivoluzionaria è e sarà l'instaurazione del nuovo diritto antiborghese. Certo, sarebbe desiderabile che il processo di transizione potesse operarsi nell'ambito stesso della riforma giuridica, senza soluzione di continuità nell'impero del diritto, ma la condizione perché questo si avveri è data dalla spontanea comprensione della borghesia e dalla spontanea rinuncia al privilegio. Se infatti la classe dirigente è borghese, soltanto a lei è dato trasformare il diritto che stabilisce il privilegio e soltanto da lei può attendersi l'eliminazione della necessità della violenza. Purtroppo, però, diritto vuol dire per la borghesia anzitutto portafoglio e si sa quanto sia difficile metter mano spontaneamente al portafoglio. Qualche concessione, è vero, si fa di tanto in tanto per venire incontro alle nuove esigenze, ma sono concessioni al contagocce e quasi sempre ispirate dal presentimento di una possibile ribellione violenta. L'incubo diventa la violenza; l'ideale, sempre più accarezzato, il diritto, ancor più se accompagnato dalla forza che lo protegge. Ma quale possibilità resta al proletariato di mutare giuridicamente la situazione, dal momento che gli sfugge il potere di fare il diritto? La sua logica non può diventare che quella di afferrare il portafoglio, cambiare la situazione di fatto e porre le premesse rivoluzionarie di un più giusto diritto.

Ora, è proprio questo processo rivoluzionario, messo in luce dalla politica interna degli stati borghesi, quello che va realizzandosi nell'attuale conflitto sul piano internazionale. Le democrazie avevano conquistato il predominio politico ed economico e lo avevano consacrato nel diritto internazionale, rappresentato dai trattati e dalle convenzioni. Il processo per raggiungere il predominio era stato segnato dalla conquista e dalla forza, ma tali fattori erano ormai relegati nel passato e sostituiti da titoli giuridici. Nella trasformazione ulteriore della vita internazionale i privilegi in tal modo determinati erano divenuti anacronistici e insopportabili. L'esigenza di una revisione dell'ordine europeo e coloniale era diventata sempre più imprescindibile, ma anche in questo caso l'unica possibilità di una trasfor-

mazione nell'ambito giuridico era data dallo spontaneo riconoscimento da parte delle democrazie privilegiate. Hanno compreso esse questa necessità e hanno dato prova di saper venire incontro all'avvenire? Ecco la domanda che ci si deve porre per comprendere le responsabilità del conflitto e della violenza. Ai non privilegiati non restava che di sollecitare la pacifica revisione e, in caso negativo, di pretendere la con la forza.

Che le democrazie non volessero la riforma pacifica è cosa tanto evidente quanto quella della borghesia che non vuole aprire il portafoglio al proletariato. Che pacificamente, e in virtù della sola coscienza giuridica superiore, le democrazie potessero accettare una redistribuzione delle terre e dei beni e la rinuncia al controllo delle vie di comunicazioni, è cosa da relegare nel regno delle utopie. Che, in particolare, l'Inghilterra potesse essere disposta a consegnare Gibilterra alla Spagna e Malta all'Italia, rinunciando alle chiavi del Mediterraneo, e alla conseguente possibilità di imporre il suo volere in questo mare, è follia pensare in buona fede. E allora? Allora come si cambia giuridicamente il diritto e lo si adegua alla più matura coscienza dei popoli che non vogliono più assoggettarsi all'antica violenza cristallizzata nel diritto? Non è chiaro che i termini di diritto e violenza sono grossolanamente scambiati l'uno con l'altro e fatti giuocare ipocritamente per la difesa dei propri interessi di sopraffazione?

L'unica obiezione che si può fare a tale ragionamento è quella di chi volesse sul serio sostenere l'identificazione di *status quo* e diritto. Lasciamo andare il passato — si potrebbe obiettare — e prendiamo le mosse dalla situazione di fatto: quel che ora importa è il salvaguardare il diritto ed evitare violenze presenti e future. Consideriamo sanate le vecchie ingiustizie e proponiamoci di non commetterne più. È la stessa obiezione che fa il ricco proprietario per difendere il patrimonio ereditato contro i lavoratori che sudano a mantenerlo in vita. Ma all'obiezione è facile rispondere che l'ingiustizia e la violenza non appartengono soltanto al passato e che anzi tali divengono nel presente, via via che si acquista coscienza della disparità che ne consegue, e che si potenziano le esigenze di una nuova vita. È proprio l'irrigidirsi metodico delle contrastanti posizioni dei ricchi e dei poveri, dei potenti e dei deboli, che non può essere accettato dalla coscienza sempre più decisa di non rimanere eternamente poveri perché non ci si sente fatalmente deboli. La vecchia ingiustizia non può essere sanata perché sempre più operante nel rapporto sociale di oggi e sempre più evidente alla più sviluppata coscienza giuridica dei sacrificati. Via via che cresce nei popoli la ripugnanza per la violenza, aumenta l'evidenza dell'ingiustizia subita e della necessità di porvi riparo. Sì che, se finalmente si raccolgono tutte le forze e ci si decide a metter fine al brutale stato di fatto, è solo perché non si è più disposti a rassegnarsi alla violenza e si auspica un superiore ideale di diritto. Le posizioni spirituali si invertono completamente e il continuo appello al diritto, su cui le democrazie fanno leva, diviene la prova manifesta della illegittimità della loro pretesa. Quel loro diritto ha lo stesso valore spirituale del patto fatto firmare alla vittima sotto la minaccia di morte e non potrà dirsi veramente tale fino a quando non sarà sostituito da un nuovo patto firmato da pari a pari, guardandosi sinceramente negli occhi. La violenza contro la qua-

le le democrazie si ribellano è appunto dettata dalla necessità di porre le indispensabili premesse di fatto alla formulazione del nuovo patto giuridico.

Cade, dunque, ogni ragione di scandalizzarsi per il mancato rispetto del diritto e se per diritto deve intendersi la legge scritta sotto l'impero della forza, la lotta contro le democrazie non può non essere essenzialmente anti-giuridica. A quel diritto sono unicamente legate le stesse democrazie, alle quali soltanto non può esserne permessa la violazione. La violazione, infatti, da parte loro significa rinunciare anche al residuo formale ed estrinseco dell'ideale giuridico e rivelare in tutta la sua brutalità l'abito mentale della violenza.

* * *

L'esame finora compiuto dei rapporti di diritto e forza a proposito dell'attuale conflitto può esser convalidato dalla storia europea che va dalla guerra del '14 a oggi. Proprio in questi anni, infatti, si è posto in modo esplicito il problema delle vecchie e delle nuove posizioni e si sono espresse le esigenze di una rinnovata giustizia internazionale. Si tratta dunque di vedere in quale modo le democrazie siano venute incontro ai nuovi tempi e abbiano cercato di trasformare il diritto in modo da eliminare la violenza. Questa soltanto può essere la carta decisiva per legittimare la loro causa o per segnarne la definitiva condanna.

Anche la guerra del '14, e soprattutto essa, assunse per opera delle democrazie il significato di una lotta combattuta per il diritto contro la forza. Anche allora sostanzialmente erano in germe i problemi di oggi, ma la coscienza della Germania era molto meno chiara e matura. La guerra fu condotta e vinta in un'atmosfera ancora illuministica e l'ideale del diritto aveva ancora il valore spirituale di un'unità che non rivelava il sotterraneo dualismo. Né la Germania, d'altra parte, seppe comunque dimostrare una finalità che andasse oltre il suo esclusivo interesse di parte. L'affermazione che i trattati son pezzi di carta, pur avendo nel suo fondo il presentimento dell'arbitrarietà del diritto difeso dagli avversari, era troppo cruda e troppo poco giustificata per non essere respinta con indignazione. Tutto l'atteggiamento tedesco, del resto, convalidava la convinzione di chi lo attribuiva a volontà di potenza contro potenza o di imperialismo contro imperialismo. Era una Germania ricca e in continuo sviluppo industriale, con un sistema coloniale di una certa entità, con una potente marina mercantile e militare. Non riusciva quindi facile discriminare ciò che nel suo atteggiamento era giustificato da una superiore esigenza di giustizia e ciò che invece era prepotente desiderio di dominio. Il problema sociale, d'altra parte, era ancora nello sfondo e il partito che lo rappresentava, il socialismo, non aveva modo di sollevarlo a ragione della guerra. Nulla di strano, perciò, che la tesi della difesa del diritto trovasse facile credito presso chiunque fosse mosso da un ideale superiore agl'interessi di parte e che la causa delle democrazie riuscisse a cattivarsi la simpatia della massima parte del mondo. Anche l'Italia, con il tradizionale spirito universalistico che la distingue e con l'anima sem-

pre tesa verso tutto ciò che acquista ai suoi occhi carattere di idealità, si schierò dalla parte dell'Intesa e s'illuse di andare verso il mondo della pace e della giustizia.

Ma la delusione non doveva tardare e già durante le trattative di pace gli italiani ebbero modo di accorgersi della brutale affermazione degli egoismi degli alleati. Una sola voce sembrava si sollevasse ancora verso la luce dell'ideale e la nostra ingenuità ci spinse in buona fede verso il wilsonismo trionfante. A tanta ingenuità idealistica si rispose con l'arroganza di chi concede le briciole del banchetto e l'Italia vincitrice si sentì vinta con i vinti. La nostra profonda coscienza giuridica ci faceva avvertire che la nuova situazione internazionale rappresentava la negazione del diritto per la cui difesa eravamo entrati in guerra e l'ideale della revisione cominciò ben presto a farsi strada, spingendoci a solidarizzare con i popoli più sacrificati. Versaglia e Ginevra, questi due simboli dell'ordine delle democrazie, ci ebbero ben presto e più o meno esplicitamente avversari convinti.

Ginevra avrebbe dovuto rappresentare la consacrazione del diritto trionfante. L'ideale democratico era sollevato al piano internazionale e, tutti eguali, grandi e piccoli potevano sedere intorno a uno stesso tavolo con la facoltà di esprimere e di far valere alla pari il proprio pensiero e la propria volontà. Ma l'Italia, delusa, cominciò ad aprire gli occhi e diffidò subito di un'eguaglianza troppo a buon mercato, e troppo in contraddizione con i fatti. Vi fu tra noi chi si recò con il candore dell'ideologo a studiare da vicino l'organizzazione ginevrina e dovette tornare confessando che Ginevra aveva due volti diversi, l'uno in netta opposizione con l'altro. V'era quello, cioè, che traspariva dalla finalità affermata e che faceva aprire l'animo alla speranza di tutti gli uomini di buona volontà; e v'era poi quello che si celava nei misteri del segretariato e dell'organizzazione burocratica, dove inglesi e francesi si dividevano il piacere e i frutti dell'assoluto dominio. Ginevra, cioè, era stata costituita con la decisa intenzione di consacrare istituzionalmente l'identità di diritto e *status quo* o diritto e forza conclusasi con la vittoria. Vero è che il principio della revisione era esplicitamente riconosciuto dallo statuto della Società delle nazioni, ma la condizione dell'unanimità alla quale era subordinato lo rendeva affatto innocuo per le democrazie, che si guardavano bene dall'applicarlo. Esso serviva, come tutto l'istituto ginevrino, a porre la sopraffazione compiuta con la vittoria sotto il manto dello stato di diritto, con la speranza che questo potesse valer meglio e soprattutto più a buon mercato che non le sole armi a garantire l'incolumità del bottino. V'era anche, certamente, della buona fede e una qualche idealità nell'azione delle democrazie, ma era la facile idealità di chi si compiace della coincidenza di essa col proprio interesse e ama celare a se stesso i limiti del proprio egoismo.

Che Ginevra dovesse soltanto consacrare l'equivoco del rapporto di forza e diritto, divenne sempre più evidente col passare degli anni. Tutte le clausole del trattato di Versaglia che erano state ispirate dall'ideologia pacifista del wilsonismo non ebbero alcuna attuazione ed anzi furono esplicitamente violate. Il giuoco fu fatto sempre più allo scoperto e ogni residuo di illusione cadde nei vinti.

L'attenzione si spostò, allora, dalla forma alla sostanza del diritto che si era determinato a Versaglia e la sperequazione dei popoli poveri e dei popoli ricchi divenne il problema fondamentale della nuova situazione internazionale.

* * *

Il problema sociale intanto, che in tal modo doveva sboccare sul piano internazionale, si era venuto maturando nella politica interna dell'Italia e della Germania. Sotto la spinta dell'ideologia bolscevica, Italia prima e Germania poi dovette porsi il problema di resistere al dilagare di un astrattismo rivoluzionario e anarcoide e insieme di dare soddisfazione alle esigenze anticapitalistiche accentuatesi a dismisura dopo una pace che aveva esasperato le diseguaglianze. Nacque così il fascismo, con le sue varie rivoluzioni europee che seguirono quella italiana dell'ottobre 1922. Rivoluzione a linee molto indeterminate e suscettibile perciò delle più varie interpretazioni di destra e di sinistra, a seconda che, tra capitalismo e bolscevismo, si cercasse nel fascismo di salvarsi dall'uno o dall'altro; una rivoluzione che, nella necessità implicita di una superiore sintesi, dava modo di venir maturando un'ideologia più complessa e di carattere universale. Dapprima l'anarcoidismo del dopoguerra fece sperare alla borghesia che il fascismo potesse essere soltanto uno strumento per salvarsi e il motivo antibolscevico dell'ordine apparve dominante, ma a poco a poco i salvati dovettero convincersi che occorreva pagare il prezzo di ciò che avevano ottenuto e che il movimento politico al quale si erano affidati aveva anche altre esigenze di carattere opposto e non propriamente borghese. Via via che passavano gli anni queste esigenze accentuavano la loro pressione e il fascismo, pur rimanendo in una sostanziale situazione di compromesso, dovette far loro un posto sempre maggiore. Venne la *Carta del lavoro* e qualche principio rivoluzionario fu riconosciuto esplicitamente. Il passo non era ancora molto deciso e troppo evidentemente negli articoli della Carta si risentiva l'eco delle ideologie nazionalistiche dell'anteguerra, di un nazionalismo, cioè, legato alle forze conservatrici e soprattutto alla grande industria protezionistica. Ma certe affermazioni programmatiche, che sembrava dovessero restare in una platonica atmosfera, diedero modo di insistere sulle nuove esigenze e a poco a poco certe conclusioni dovettero essere tratte dalle premesse e il cammino fu ripreso con maggiore rapidità. L'impulso più notevole si ebbe dopo la crisi economica del 1929. Gli anni che seguirono richiamarono l'attenzione sulle tare del regime capitalistico e si cominciarono a raccogliere i frutti della lenta preparazione. Nel 1932 si riconobbe esplicitamente la crisi del capitalismo e fu aperta la strada alla nuova economia corporativa come *economia programmatica*. L'allarme nella borghesia capitalistica, spalleggiata dalla vecchia cultura e dalla tradizionale scienza economica, fu molto grande e lo spauracchio del bolscevismo fu messo innanzi in tutte le maniere per distogliere dalla via intrapresa. Ma si riuscì a tener duro e il principio organico della nuova economia cominciò ad avere le prime attuazioni: l'iniziativa privata iniziò la sua subordinazione all'unità della vita economica nazionale.

Nel 1933 il nazionalsocialismo giungeva al potere in Germania: la seconda rivoluzione fascista aveva trionfato. L'Italia, che aveva sorretto il movimento, sentì che la vittoria ideologicamente e politicamente era anche vittoria sua. Gli italiani fraternizzavano con i tedeschi e i nomi della nostra rivoluzione erano diventati popolari in Germania. I tedeschi si volgevano a noi come a dei pionieri, e riti e simboli erano accolti con il più simpatico slancio di semplicità. Era il preludio di ciò che poi sarebbe stato l'Asse.

Sul terreno sociale, il cammino della Germania, verso il corporativismo, facilitato da ciò che si era compiuto in Italia, fu molto più rapido e decisivo. Il problema della disoccupazione, che aveva assunto proporzioni spaventose, fu affrontato con tutte le forze e rapidamente risolto. Il principio dell'economia programmatica ricevette il poderoso impulso del peculiare spirito organizzativo dei tedeschi.

Ma nel 1934 una subita ombra offuscò l'orizzonte. Il problema dell'Austria aveva improvvisamente diviso l'Italia dalla Germania. Risorse negli italiani il vecchio senso di diffidenza nei riguardi dei tedeschi: al di là della comune rivoluzione, appariva il tradizionale spirito espansionistico e imperialistico della Germania. Italiani e tedeschi si sentirono reciprocamente traditi e sembrò che l'unità fosse spezzata per sempre.

Ma, intanto, con la questione dell'Austria, un altro problema era venuto in primo piano: quello delle piccole nazioni. Dopo la tanta retorica dell'egalitarismo proclamato dalla Società delle nazioni, cominciò a farsi chiaro che la sovranità delle piccole nazioni era un mito palesemente rinnegato dai fatti. Non potendo avere la necessaria autonomia economica, i paesi minori dovevano entrare nell'orbita dei maggiori e diventare loro clienti politici: attorno a ogni grande nazione si formava una corona di satelliti, pedine del giuoco più grande e vittime designate nel giorno della crisi. Ancora una volta il diritto sbandierato dalle democrazie celava la realtà di fatto della forza con cui si era creata a Versaglia una miriade di piccoli stati incapaci di vita autonoma e strumenti passivi nelle mani dei loro creatori.

* * *

La crisi del processo rivoluzionario giunse al suo punto culminante nel 1935. Dopo il dissidio con la Germania, l'Italia tentò di accordarsi con le democrazie e di risolvere il problema delle sue necessità vitali con la conquista dell'Etiopia. Il 2 ottobre l'impresa ebbe inizio senza che vi fosse il consenso dell'Inghilterra.

Ma che cosa significava l'impresa e come s'inseriva nella rivoluzione fascista? Il contrasto dei due aspetti della rivoluzione tornò a porsi in modo evidente e coloro che avevano sperato in uno sviluppo decisivo del corporativismo restarono perplessi e delusi. Dunque la rivoluzione era finita? Si tornava al vecchio espansionismo coloniale che aveva caratterizzato l'incremento dei paesi capitalistici? D'altra parte lo sviluppo ideologico e scientifico del corporativismo fu arrestato di colpo — la cosiddetta «pausa» — e tutto ciò che si era già fatto si irrigidì nelle forme della burocrazia. Per conto loro industriali e capitalisti — passato il primo momento di sbigottimento per l'ardire contro l'Inghilterra e avviate le cose verso la rapida

vittoria — ebbero un respiro di sollievo e plaudirono con entusiasmo, come non succedeva da un pezzo.

Ma la battuta d'arresto della rivoluzione non fu molto lunga e fu proprio l'Inghilterra a trasformarla in una nuova e più radicale spinta anticapitalistica. Il capitalismo della Francia di Laval, più elastico e intelligente, aveva ceduto alle nostre richieste, ma l'Inghilterra, che temeva il potenziarsi dell'Italia fascista e l'eventuale accordo italo-francese nel Mediterraneo, non si accorse che il cedere sarebbe stato l'unico modo di arrestare il processo rivoluzionario, e fu intransigente. Niente concessioni: lo *status quo* è intangibile. E allora fu inscenata in grande stile la solita commedia del diritto. Come si osava far violenza a un libero stato, membro della Società delle nazioni? Vero è che si trattava di uno stato schiavista e che l'Inghilterra, nella storia delle proprie conquiste, non si era fatta mai scrupoli di questa sorta: ma ora, dopo Versaglia, era finalmente instaurato il regno del diritto e ciò non doveva essere più lecito. L'orrore per la barbarie italiana fu senza pari a Londra e di lì cercò di diffondersi per tutto il mondo: lacrime furono versate molto abbondantemente sulla sorte del povero Negus.

L'*Home fleet*, intanto, entrava nel Mediterraneo e la depositaria del diritto, la Società delle nazioni, era messa a rumore. Un po' con le buone, un po' con le cattive, l'organismo creato per la difesa delle posizioni raggiunte dalle democrazie riuscì a mettersi in moto e il 18 novembre furono decretate contro l'Italia le famose sanzioni. Era proprio quello che occorreva per richiamare l'attenzione sulla spequazione di popoli ricchi e popoli poveri e sulle posizioni monopolistiche del capitalismo internazionale. Italia e Germania si ritrovarono subito unite e il loro problema rivoluzionario riprese il sopravvento.

Le sanzioni, come già il blocco nella guerra del '14 e poi il nuovo tentativo di blocco in quella attuale, erano la tipica espressione del capitalismo dominante. Fallito lo spauracchio dell'*Home fleet* non c'era che da pigliare l'Italia per fame.

Se non che contro quest'arma Italia e Germania già si preparavano da un pezzo e le sanzioni aprirono loro gli occhi definitivamente. Alle sanzioni come a ogni ulteriore minaccia di blocco si sarebbe risposto con l'*autarchia*.

E l'autarchia implicava il potenziamento e lo sviluppo dell'economia programmatica con la conseguente subordinazione sempre maggiore dell'iniziativa privata alle necessità dell'organismo internazionale.

Le democrazie, naturalmente, apparvero scandalizzate anche e soprattutto della nuova prassi economica e contro di essa proclamarono il diritto della libertà degli scambi, condizione fondamentale dello sviluppo e della collaborazione dei popoli. Ma, come al solito, la loro tesi era l'equivoca espressione della difesa di una situazione di predominio, presentata sotto la luce dell'ideale del diritto e della civiltà. Avendo esse, infatti, il quasi monopolio delle materie prime, e, in particolare modo, il controllo delle vie mondiali di comunicazione, potevano dettar legge sui mercati e ricattare ad ogni momento economicamente e politicamente le nazioni che non si prestassero a servire i loro interessi e a rispettare la loro volontà. Anche in questo caso il rapporto tra paesi ricchi e paesi poveri si manifestava nel campo internazionale con gli stessi caratteri del rapporto tra ricchi e poveri o tra datori

di lavoro e lavoratori nel campo dell'economia interna. È il povero che deve accettare senza discutere, pena la morte di fame, le condizioni imposte dal ricco; il quale poi si crede in diritto di protestare se i poveri si coalizzano nel sindacato o reagiscono con le armi della violenza. Se v'era qualche dubbio in proposito, la tecnica del blocco e delle sanzioni lo ha spazzato via per sempre. L'ultimo, clamoroso esempio l'abbiamo avuto alla vigilia della nostra entrata in guerra, quando l'Inghilterra ci vietò di rifornirci di carbone dalla Germania per via di mare. Se allora avessero avuto ragione i cosiddetti tecnici, che presumevano di dimostrare l'impossibilità di operare lo stesso rifornimento via terra, noi avremmo dovuto ancora una volta piegare la testa e subire il ricatto.

Contro la possibilità di simili ricatti e contro quel più blando ricatto che si esercita continuamente in tempi normali per il fatto stesso della disparità di potenza delle economie collaboranti, la politica dell'autarchia mira a stabilire condizioni di parità nella determinazione degli scambi. Nessun dubbio che ne derivino delle forti limitazioni all'unità economica internazionale e che si consumino preziose energie in molte artificiose e scarsamente redditizie imprese economiche; nessun dubbio che le frontiere si irrigidiscano e che la collaborazione dei popoli ne soffra anche da punti di vista non specificamente economici, ma la colpa di tutto questo non va certamente a chi si serve dell'autarchia come arma di legittima difesa e con la speranza di superare il danno che ne deriva attraverso l'instaurazione di una più equa realtà di fatto. L'ideale è sempre quello di violare un apparente diritto, che cela uno stato di continua violenza, per sostituirvi un diritto sostanziale, che si adegui alle necessità dei singoli popoli. Se questo si sforzassero d'intendere le scandalizzate democrazie, comincerebbero col domandarsi se hanno fatto veramente qualcosa per porre rimedio alla sperequazione e per garantire effettivamente la libera e non ricattatoria disponibilità delle materie prime. Contro i datori di materie prime i lavoratori dei paesi poveri si difendono con l'autarchia e raccolgono le loro forze unendosi tra loro. La coscienza della rivoluzione sociale ha trovato una nuova arma di carattere internazionale.

* * *

Alla maturazione di questa coscienza è servita la guerra di Etiopia, vero prologo della guerra intercontinentale che si sta combattendo. La prima sfida concreta all'Inghilterra era stata lanciata e, quando l'*Home fleet* uscì dal Mediterraneo sconfitta e umiliata, un'epoca storica si chiudeva per sempre. Il mito dell'onnipotenza inglese era finito.

Ma se il processo della rivoluzione fascista era per questo verso chiarito e approfondito, il suo carattere ibrido, dovuto all'originario intreccio del motivo conservatore con quello rivoluzionario, continuava a rivelarsi in mille modi e a non consentire un deciso orientamento spirituale. Spinte dalla stessa necessità, Italia e Germania furono di nuovo unite come non mai, e nacque, con l'Asse, la condizione fondamentale del nuovo ordine europeo, ma la loro azione continuò a essere

di dubbia interpretazione per il continuo accavallarsi di manifestazioni imperialistiche e anticapitalistiche. La stessa impresa di Spagna, cui collaborarono italiani e tedeschi, non valse a chiarire la situazione e anzi contribuì a far avanzare serie riserve. Il nuovo fascismo spagnolo, infatti, anch'esso antidemocratico e antibolscevico, aveva troppi stretti legami con le forze conservatrici e addirittura reazionarie per poter apparire senz'altro rivoluzionario. D'altra parte il succedersi a ritmo sempre più intenso dei colpi di mano tedeschi nel centro europeo, se valeva a liquidare il mostruoso artificio di Versaglia, non poteva non far nascere timori circa l'ulteriore sviluppo della situazione e sulle vere intenzioni e i veri limiti dell'avanzata tedesca.

Per quel che riguarda, poi, lo sviluppo della politica interna delle nazioni fasciste, la stessa indecisione circa l'effettivo carattere rivoluzionario era continuamente alimentata dalle più diverse e contrastanti manifestazioni di ordine politico ed economico. Il corporativismo restava sempre nell'ombra, con scarsissime o quasi nulle elaborazioni di carattere ideologico e scientifico, e contro di esso si accentruava uno stato d'animo tra l'indifferenza e lo scetticismo. La guerra, intanto, con le sue enormi necessità industriali, aveva contribuito a rinforzare molte posizioni capitalistiche, le quali, nonostante alcuni provvedimenti legislativi presi per attenuarne lo sviluppo eccessivo, finivano per avere un peso più rilevante sulla vita del paese. Né la guerra poteva dirsi terminata, ché ormai la lotta contro le democrazie era inevitabile, e tutta la vita aveva già assunto una fisionomia bellica.

Regime di guerra, dunque, con tutte le conseguenze di arresto della vita normale che esso richiede. Così si giustificava il rallentamento del processo rivoluzionario e insieme il suo spostamento dal piano interno a quello internazionale. Ma la giustificazione non convinceva del tutto chi non sapeva vedere la possibilità di scindere le due cose e i due piani e riteneva il chiarimento della rivoluzione interna condizione indispensabile per la riuscita di quella internazionale. E proprio nel campo internazionale il fascismo europeo, italiano e soprattutto tedesco e spagnolo, faceva rafforzare l'antica convinzione che si trattasse di un movimento reazionario volto contro tutte le conquiste della civiltà. Giudizio, questo, fondamentalmente sbagliato e anzi addirittura opposto alla vera essenza delle cose, ma intanto tale da far pesare su di noi l'avversione di tante forze, che avrebbero potuto esserci solidali, e da far coalizzare a nostro danno le posizioni capitalistiche e quelle bolsceviche.

Tutto questo vale a spiegare perché gli anni che vanno dall'impresa di Etiopia allo scoppio della guerra siano stati anni un po' torbidi nella vita della rivoluzione fascista. Il passaggio dal piano interno a quello internazionale, avvenuto quando la rivoluzione non era ancora matura, se aveva ingigantito il problema e posto le condizioni per la sua vera soluzione, aveva anche accentuato e moltiplicato gli elementi contrastanti, e in tal modo contribuito ad aggravare le ragioni delle incertezze e del disorientamento. Vero è che lo stesso funzionamento della macchina bellica, esteso come non mai a tutta la vita civile, valeva a realizzare di fatto, specialmente in Germania, quel processo rivoluzionario delle istituzioni, che non si pensava a sollecitare spontaneamente, ma le intenzioni, le ideologie e le convinzioni

generali non seguivano lo stesso ritmo, sì che quando riuscivano a staccarsi dal giuoco degli interessi particolari, si perdevano nella contraddizione e nell'indeterminatezza.

* * *

In queste condizioni si giunse alla guerra. Le democrazie, messe di fronte a una rivoluzione che non capivano e in cui non credevano, si illusero che tutto il castello nazionalsocialista sarebbe caduto al primo colpo di cannone. Credendo a una distinzione essenziale tra regime e popolo, esse impostarono dapprima la propaganda con l'appello al popolo tedesco contro i suoi tiranni e con la promessa di combattere unicamente per compiere quest'opera di liberazione. L'inintelligenza delle democrazie si rivelò in tale occasione così grave e fondamentale da compromettere fin da principio il valore dell'ideologia democratica. Partite, infatti, dal presupposto che bisognasse abbattere i nuovi regimi in quanto essi si rivelavano in contraddizione con le aspirazioni dei popoli, le democrazie si trovarono a poco a poco a dover ammettere la necessità di un ordine nuovo e ad accettare, sia pure con finalità diverse, il principio rivoluzionario degli avversari. Allora il nemico non fu più il solo regime ma tutto il popolo tedesco e la lotta divenne lotta di ideologie in quanto lotta di popoli. Ma anche nella nuova fisionomia la rivoluzione nazionalsocialista non fu riconosciuta — e non conveniva riconoscerla — nel suo carattere più profondamente rivoluzionario e fu anzi ricondotta alla tradizionale volontà imperialistica e pangermanistica dei tedeschi. Il nazionalsocialismo era soltanto lo strumento per riprendere il vecchio programma sconvolto dalla guerra del '14 e invano soffocato nel trattato di Versaglia. Occorreva quindi tornare a impostare la nuova guerra nei termini dell'altra con l'intenzione di ripetere la vittoria e di non lasciarsela più sfuggire. Tutto come nel 1914 e in più la volontà di una altra Versaglia infinitamente più spietata e tale da immobilizzare per sempre il barbaro incivilizzabile e l'avversario di ogni diritto.

Non sembra vera la monotonia con cui furono ripresi i vecchi motivi dell'offesa al diritto, del mancamento di parola, della difesa della civiltà contro la barbarie, della libertà contro la schiavitù e simili luoghi comuni. Né sembra vero come, accanto alla ripetizione della vecchia propaganda, s'iniziasse quella delle armi e dei metodi della guerra: blocco e lotta di esaurimento. Sono i segni manifesti della senilità di classi politiche ormai anacronistiche, incapaci di ogni vera inventività per adeguarsi ai tempi e ai problemi nuovi, fiduciose unicamente nella forza della loro tradizione e delle ricchezze accumulate in secoli di potere mondiale.

Ma la storia non si ripete tanto facilmente e se le vecchie armi riuscirono a risollevare le passioni, gli odi e le fedi del '14 nella mentalità degli ideologi sopravvissuti, ebbero un effetto di gran lunga meno convincente nelle nuove generazioni e in generale nei popoli disillusi dal modo con cui le democrazie avevano realizzato l'opera di pace. Il risultato più evidente fu un generale tono di scetticismo e di disappunto, una scarsa volontà di impegnarsi, almeno fino a quando la guerra non avesse inciso nella carne e nell'esistenza stessa dei popoli. Le democrazie tirarono

avanti alla men peggio e prepararono spiritualmente per parecchi mesi la grande sorpresa della fulminea invasione della Francia.

Il paese dei lumi non aveva creduto a una nuova guerra illuministica.

Se non che, per quanto logori e indeboliti, i vecchi motivi, ripetuti ogni giorno, e alquanto rinverditi dalle nuove circostanze, non potevano non avere una certa eco nell'anima dei popoli, per tanti anni educati a diffidare della Germania. E anche in Italia cominciarono a notarsi subito i segni di una malcelata titubanza a seguire l'alleanza nella sua radicale decisione. I due elementi contrastanti della rivoluzione fascista, ai quali abbiamo ripetutamente accennato, vennero a trovarsi in un contrasto ancora più esplicito, e anzi parve addirittura che l'ideologia borghese, naturalmente francofila e anglofila, dovesse finire per avere il sopravvento. Essa si rivelò quasi senza ritegno decisamente antirivoluzionaria e auspicò per mesi il ritorno alle vecchie alleanze e la fine dei nuovi regimi. Ma fu proprio in questo drammatico momento della storia del fascismo, che le sue radici dimostrarono di aver fatto presa nel terreno più profondo e di saper reggere alla forza della tormentata. La borghesia fu sconfitta dalla realtà stessa delle cose e quel tanto di volontà rivoluzionaria ch'era rimasta bastò a condurre l'Italia alla guerra accanto alla Germania. La prova decisiva era stata superata.

* * *

La lotta interna, tuttavia, non era stata facile e non soltanto per le ragioni dovute agli elementi conservatori. Sta di fatto che, ai lineamenti non del tutto chiari e armonici della nostra rivoluzione, corrispondevano e corrispondono alcune note discordanti del nazionalsocialismo e gli italiani avevano ragione di diffidare del vero sbocco e delle vere finalità dei due movimenti politici. E a chi vedeva nel fascismo soprattutto il lato autoritario e violento sembrò che l'alleanza con la Germania dovesse avere unicamente lo scopo di unire due autoritarismi nella difesa dei loro interessi particolari. Allora anche per molti italiani la Germania apparve unicamente sotto l'aspetto del 1914 e cominciò il terrore del suo imperialismo militaristico. Per essi la guerra accanto ai tedeschi era fundamentalmente sbagliata in quanto non poteva avere altro fine se non quello di scalzare un imperialismo per sostituirvene un altro di gran lunga più minaccioso e violento. E in questo motivo conclusivo l'opposizione raccoglieva il suo odio per la Germania, per il nazionalsocialismo e per il fascismo.

Ora a noi sembra che non convenga scivolare su questa conclusione, tirando avanti per il proprio cammino, sicuri ch'essa sarà smentita dai fatti. Dai fatti la smentita non potrà non venire, ma in quanto alla preparazione e alla maturazione di essi avremo contribuito con idee e con volontà chiare e decise. Perché se è vero che la conclusione è fundamentalmente sbagliata, è vero pure che non mancano gli elementi atti a legittimarla e a farla sussistere come eventuale pericolo di una deformazione, sia pure superficiale, dell'ideale rivoluzionario.

Affrontiamo dunque la questione con la franchezza e la spregiudicatezza necessarie a un vero chiarimento e non abbiamo timore di mettere in luce anche gli

aspetti meno promettenti e più torbidi con cui ci si presenta l'avvenire. Il quale è certamente legato alla potenza della Germania e alle proporzioni che assumerà la vittoria, ma è anche e soprattutto legato alla volontà rivoluzionaria dei popoli che dalla vittoria dovranno trarre tutti i frutti migliori. Perché è proprio in questi termini che va impostato il problema, se si vuole che la soluzione non sia generica e aprioristica. Il pericolo dell'imperialismo tedesco sussiste certamente, ma è un pericolo che può essere ingrandito o eliminato a seconda che lo si affronti in un modo o in un altro.

Intanto il problema, nei termini stessi in cui è di solito impostato, ammette che, oltre all'imperialismo tedesco che si teme, v'è quello delle democrazie, già in atto, sotto il cui dominio viviamo. E dunque il primo punto da stabilire è questo: se si vuole continuare a vivere in questa situazione di minorità e di soggezione o se ci si vuole liberare dalle catene che ci stringono. Se, infatti, questa liberazione si vuole ottenere, è chiaro che il solo mezzo per raggiungerla, allo stato attuale dei fatti, è quello di una vittoria dell'Asse. Pensare che l'imperialismo delle democrazie possa finire altrimenti, e cioè per un processo di rinnovamento autonomo delle stesse democrazie, non è giustificato da nessuno degli elementi storici che sono a nostra cognizione. Anche nelle espressioni più radicali dell'esigenza di un nuovo ordine, così come è concepito dal nemico, nulla ci autorizza a vedere un'effettiva rinuncia alla situazione di predominio. E credere che, in caso di vittoria delle democrazie, l'Inghilterra, ad esempio, rinunci alle chiavi del Mediterraneo o a tutte le altre basi navali che le assicurano il controllo dei mari significa voler entrare deliberatamente nel regno delle utopie. Al contrario, è lecito ritenere che la preoccupazione massima delle democrazie vittoriose sarebbe di garantirsi contro il ripetersi di una riaffermazione della potenza tedesca e cioè di rafforzare tutte le posizioni politiche, economiche e strategiche atte ad assicurare nel modo più definitivo possibile il controllo e la direzione della vita internazionale.

Per quel che riguarda, dunque, le *posizioni imperialistiche* in atto non si vede come altrimenti potrebbe auspicarsi la loro dissoluzione, se non con un nostro esito vittorioso della guerra. Se questo non dovesse verificarsi, il processo rivoluzionario dei popoli subirebbe un rallentamento molto grave e il turbamento della vita internazionale che si è verificato dal '18 in poi sarebbe destinato a continuare e ad aggravarsi forse ancora per decenni. La nuova Versaglia non potrebbe darci che una pace fittizia e artificiosa, condannata *a priori* a vivere nell'equivoco ed a lasciare aperti tutti i problemi più gravi della politica interna e internazionale. L'esempio del passato recente ci costringe a concludere in tale maniera e nessuna voce che ci venga dall'altra sponda testimonia che si abbia coscienza di un avvenire essenzialmente diverso.

Una metà del problema è, dunque, chiara e non dovrebbe lasciare dubbi in proposito. Resta l'altra metà, e propriamente quella riguardante la Germania di domani e il realizzarsi della sua posizione di predominio. Che i timori a questo riguardo siano giustificati non può essere dubbio per chiunque rifletta alla storia recente di quel paese e soprattutto alle ideologie per tanti anni teorizzate, coltivate e propagandate con fervore che molte volte è giunto al più cieco fanatismo. Il con-

petto di popolo eletto è stato articolato in tutte le forme immaginabili, dalle più alte alle più grossolane, ed ha alimentato quell'abito di superiorità e di orgoglio esasperato, che non può non rendere ostile e diffidente chi si vede guardato dall'alto. D'altra parte le forme militaristiche con cui tale volontà di predominio ha cominciato a esprimersi e ad affermarsi rendono ancora più grave l'avversione e il timore. Si aggiunga che alcune anticipazioni, circa la funzione della Germania del dopoguerra, nel campo politico e soprattutto economico, fatte da uomini rappresentativi, con veste ufficiale o almeno ufficiosa, non possono non lasciare perplesso e preoccupato chi è già stato troppo scottato da simili esperienze storiche. Per quel che concerne, infine, i metodi con i quali l'asserita superiorità dà prova di sapersi esprimere, se è vero che la sua posizione rivoluzionaria non può non condurla alle forme della violenza, è vero anche che tale necessità non consente di sperimentare e di valutare le forme non violente del domani.

Ragioni per temere, dunque, non mancano e non possono essere prese alla leggera. Tutti i segni premonitori di un imperialismo, almeno tanto grave e pericoloso quanto quello dal quale cerchiamo di liberarci, sono evidenti e valgono a spiegare il disorientamento o addirittura la netta opposizione di coloro che non accettano volentieri di unire la loro sorte a quella di tali collaboratori. Se non che, alla giusta diagnosi, non segue di solito la necessaria riflessione atta a intendere fino in fondo le ragioni e i limiti del pericolo che s'intravede. Non ci si domanda, cioè, se la *forma mentis* e la volontà dei tedeschi siano quelle che sono esclusivamente per motivi da addebitarsi ad essi e se, soprattutto, siano destinate a rimanere immutabili anche attraverso una collaborazione intelligentemente operante e una situazione di fatto essenzialmente diversa. Qui è la radice vera del problema che va più diligentemente riesaminato e analizzato in tutti i suoi termini.

Ora, sta di fatto che il potenziale imperialismo tedesco è nato per filiazione diretta da quello inglese, al quale si oppone. Basta pensare al disprezzo con il quale gli inglesi guardano al resto del mondo al di là del Canale e dell'Oceano, per accorgersi che il male è lo stesso e che la sua fonte è nell'esercizio della potenza raggiunta. Quale meraviglia che un popolo che si senta forte, e non veda la ragione di tollerare padroni, si ponga spiritualmente sullo stesso piano e reagisca auspicando e preparando il rovesciamento delle posizioni? Quale meraviglia che, prima del maturarsi di ogni finalità rivoluzionaria e nei lunghi periodi di un equilibrio europeo inteso come equilibrio di forze e non come organismo di collaboratori, la Germania si sia venuta educando all'ideale di una forza superiore, atta a mutare la sua situazione di inferiorità?

Una volta sorta questa coscienza di affermazione nei riguardi dell'Inghilterra e in genere delle democrazie dominanti, l'unica possibilità di smorzarla e di deviarla poteva essere nella condotta e nei criteri politici delle stesse democrazie. Occorreva, cioè, che esse comprendessero l'antispiritualità e il pericolo della situazione che si veniva formando e che cercassero di trasformare il sistema europeo in modo da eliminare il materialistico concetto di equilibrio. Ma le democrazie, purtroppo, non soltanto non cercarono affatto di operare in tale senso, ma scelsero proprio la strada opposta, ossia quella destinata a esasperare al massimo la volontà

antiteticamente imperialistica della Germania. Contro la Germania, infatti, cominciò una lotta sorda e diffamatrice, con cieca intransigenza e con inintelligenza assoluta dei bisogni vitali di essa, fino al punto da creare quell'assurdo psicologico, politico e giuridico che risponde al nome di Versaglia.

Che l'orgoglio ferito si esaspera e coltivi lo spirito di vendetta, può non essere rispondente ai canoni di una morale evangelica, ma è umano per gli individui e per le nazioni. Che quel tanto di selvaggio che è negli uomini e nei popoli affiori alla superficie ed esploda nella reazione all'assurdo, è anch'esso naturale e comprensibile. Ma che tutto questo, poi, debba servire a dimostrare l'inferiorità spirituale della Germania di fronte alle angeliche democrazie, se non è da ingenui e da imbecilli, vuol dire che è da ipocriti inveterati.

* * *

Ma qualunque sia l'origine dello spirito imperialistico dei tedeschi, il fatto è che esso sussiste e segna un pericolo evidente. Vi è, dunque, ancora da domandarsi quale sia la via migliore per opporsi ad esso e per preparare un miglior avvenire. Insistere nei metodi usati finora e continuare a valersi della forza per esasperare la volontà di rivolta è l'ultimo dei mezzi al quale uomini intelligenti possano ancora credere sul serio. *Non resta che far leva sull'ideale rivoluzionario e unirsi sinceramente alla Germania, in un'opera di collaborazione destinata a realizzare il più giusto ordine nuovo.* Che la via sia difficile è chiaro, ma che sia l'unica da scegliere dovrebbe essere addirittura evidente. Comunque, è l'unica che si possa intraprendere da chi creda sul serio al diritto e non alla forza.

Collaborare lealmente significa rinunciare al giuoco delle diffidenze e delle riserve. Diffidenza chiama diffidenza e una Germania che si veda tenuta in sospetto non può non ripiegare sulla posizione di difesa e di offesa, rinforzando le tendenze imperialistiche e prendendo le precauzioni necessarie a vivere in una situazione di forza. Se ad essa si continua a guardare con lo spirito di Versaglia, non si può attendere altra risposta se non quella che miri a capovolgere Versaglia, con le stesse e più feroci armi. Non appena la Germania compie un atto di invadenza nel campo economico e politico di un'altra nazione, si è soliti domandarci sbalorditi: saranno questi i metodi di domani? — chi ci salverà dal crescendo degli appetiti? Ma a queste ultime domande pochi sanno aggiungere quest'altre complementari: *abbiamo fatto qualche cosa per invitare a metodi diversi e a diverse finalità?*

Le condizioni per una collaborazione leale e rivoluzionaria sono date innanzitutto dal confidente spirito di attesa con il quale ci si deve rivolgere alla Germania. Dobbiamo mostrarle cioè che dalla sua collaborazione attendiamo quello che invano abbiamo creduto di poter ottenere dalle democrazie, e cioè *una pace giusta, rispettosa degli interessi e degli ideali di tutti.* E dobbiamo sollecitare il suo orgoglio in questa missione che va al di là di ogni mira imperialistica e di ogni affermazione di potenza. Dobbiamo mostrarle di comprendere la sua intelligenza, che la mette in grado di non usare la forza se non a servizio di un proprio interesse che coincida con il bene di tutti. Chi non ha posizioni acquisite da difendere, ma orizzonti da allar-

gare e ideali da raggiungere, può comprendere questo linguaggio e sentire il fascino di un'opera di rinnovamento mondiale: ma occorre naturalmente che il mondo questo richieda e in questo creda con convinzione e con fede sincera. *La fede crea la fede e la fiducia impegna l'orgoglio*: il che è vero soprattutto quando si tratti di un popolo abituato finora ad essere guardato con un disprezzo e con un odio fondamentalmente ingiustificati.

La parola d'ordine, dunque, deve essere nell'attesa di una nuova vita, nella certezza di una trasformazione radicale dei rapporti internazionali. Un imperialismo nascente può accoglierne il compito, sol che lo si ritenga degno di assolverlo.

Ma il compito, poi, deve essere ben chiarito dinanzi alla coscienza dei popoli, e ormai dovrebbe sentirsi da tutti che è su questo terreno che si combatte la più grande e vera guerra. Non basta dire *ordine nuovo* e farne sentire più o meno profondamente l'esigenza: occorre ancora fissarne i capisaldi in modo chiaro e deciso, sì che facciano presa nelle menti incredule e decidano con entusiasmo al cammino. Questa è la sola via non illusoria per procedere oltre, verso una vittoria nella guerra che sia vittoria nella pace. L'avvenire sarà di chi saprà meglio garantirlo ai popoli disillusi e oramai insofferenti di antagonismi particolaristici e sterili. Le democrazie non sanno promettere nulla che non sia già stato sperimentato nella sua negatività e nei suoi limiti insuperabili: che cosa promette l'Asse di essenzialmente diverso?

* * *

Che l'imperialismo tedesco non ripeterà quello inglese ci è assicurato dal fatto ch'esso non deve, come l'altro, continuare a vivere per forza d'inerzia, ma affermarsi *ex novo* di fronte a un mondo che ha gli occhi aperti e aspirazioni più grandi. Anche in questo caso la storia non può tornare a essere quella di ieri e il timore di un *commonwealth* tedesco, a conclusione di una guerra intercontinentale, è di cervelli ingenui e privi di fantasia. Ma se il pericolo non c'è nella forma in cui molti lo paventano, l'eliminazione o l'attenuazione degli attriti nella costituzione dell'*ordine nuovo* dipenderà da tutti gli uomini e i popoli di buona volontà: dalle nazioni dell'Asse, soprattutto, che esplicitamente hanno assunto il compito del rinnovamento.

All'Italia, in particolare, che è vicina alla Germania dopo esserle stata contro e che conosce le ragioni del mutare del proprio atteggiamento, è riservata una parte estremamente delicata e importante. Essa, che ha esperienza di primati e sa bene la differenza che corre tra un'azione spirituale di carattere universale e l'affermazione di un imperialismo particolaristico: che ha una storia due volte millenaria, attraverso la quale è stata educata a distinguere l'effimero e il transitorio dal reale e dal duraturo: *essa, che ha la possibilità e la capacità di sentirsi parte e insieme al di sopra delle parti, è forse l'unica a poter dire una parola decisiva e a dare l'esempio di quella nuova vita spirituale, in cui possano convenire, a guerra finita, vincitori e vinti.*

Ma appunto perciò, occorre che in Italia si affronti esplicitamente, da politici e da scienziati, il problema dell'ordine nuovo in tutti i suoi aspetti fondamentali.

Non possiamo lasciare che gli eventi ci colgano impreparati e che la nostra parola manchi al momento decisivo. Quanto più chiaro e determinato sarà il programma del domani, tanto più agevole e deciso il superamento della crisi. Dobbiamo sentire la responsabilità che abbiamo nel destino degli imperialismi e determinare le premesse rivoluzionarie della loro liquidazione. Il che sarà possibile soltanto, se avremo la forza di condurre fuori degli equivoci tuttora sussistenti i principi fondamentali della rivoluzione fascista.

* * *

Le affermazioni ora enunciate possono apparire di sapore utopistico a chi non abbia più fede nella forza delle ideologie. E non v'è certamente modo di cambiare di punto in bianco un tale abito mentale. Alle anime rassegnate *a priori* alla servilità il problema non può continuare a presentarsi che come scelta tra il padrone inglese e quello tedesco. Ma un problema così ridotto non merita che vi si insista troppo e lasciamo ben volentieri ad altri il computo esatto delle bastonate che si devono attendere nei due casi. Che il padrone inglese sia migliore, lo si arguisce dalla così detta sua signorilità e dal suo rispetto maggiore delle norme di diritto. Segue altri metodi — si dice — e lascia campare di più. È l'ultimo argomento cui ci si appiglia, quando ogni altra argomentazione è caduta.

Ora, non è il caso qui di fare un bilancio dei lati positivi e dei lati negativi dei due popoli che si vogliono porre a confronto. Ogni popolo, come ogni individuo, ha i suoi pregi e i suoi difetti, e credere che la civiltà o la barbarie sia tutta da una parte è da menti accecate dalla passione. Ma quel che importa notare è la caratterizzazione della presunta differenza; signorilità e rispetto giuridico, da una parte, rozzezza e violenza, dall'altra. Dopo tutto quello che è stato detto sul rapporto tra diritto e violenza, molte prevenzioni al riguardo dovrebbero essere svanite. Ma un'assicurazione perentoria ci sembra di poter dare a tutti gli anglofili, che ammirano il gesto signorile dei loro padroni spirituali, ed è questa: se i tedeschi potessero davvero sostituire il loro imperialismo a quello inglese e assumere una posizione di predominio mondiale, questo solo fatto basterebbe a trasformarli in campioni di signorilità e di spirito legalitario. Si tratta, infatti, soltanto di una questione tecnica che si esaurisce nella scelta delle armi. *La violenza non conviene più a chi deve difendere ciò che ha preso*: troppo evidente è in lui il bisogno di porsi al riparo del diritto. È più tranquillo e più economico; e consente una più facile digestione. Comincia il tempo delle buone maniere e dell'orrore per chi osi infrangere non pure gli articoli di legge, ma quelli del più raffinato galateo. Se è tutto questo, dunque, stiano tranquilli i pavidì e i puritani: non avranno da lamentarsi dei nuovi padroni. Il diritto formale sarà difeso fino alla pedanteria, a consacrazione e a difesa del risultato della violenza.

CAPITOLO III

LA LIBERTÀ

Si è visto finora come soltanto insistendo sul concetto di *ordine nuovo* sia possibile evitare le aporie dell'attuale situazione politica. In particolare, la lotta contro l'imperialismo delle democrazie e contro l'eventuale imperialismo tedesco può vingersi unicamente sul piano di una concezione rivoluzionaria divenuta esplicita e organica. Se si afferma, infatti, che il pericolo dell'imperialismo tedesco non è da sopravvalutare ed anzi è da ritenersi eliminato dalla nuova coscienza politica internazionale, è soprattutto perché in Germania è in via di svolgimento una rivoluzione sociale a carattere anticapitalistico. È questo il fattore decisivo che non ci consente di prevedere il capovolgimento delle posizioni imperialistiche. *Imperialismo e capitalismo sono divenuti ormai termini così strettamente connessi che non si può concepire la eliminazione dell'uno senza vedere per ciò stesso la fine dell'altro.* E se l'atteggiamento tedesco non esclude ancora in modo perentorio il pericolo che molti temono è soltanto perché continua a sussistere nell'ambito della Germania nazionalsocialista un aspetto capitalistico, politico ed economico, in aperta contraddizione col significato più profondo del nuovo regime. Il che costituisce un'ulteriore conferma dell'inscindibilità del problema interno e di quello internazionale e della necessità di un chiarimento del fascismo ai fini della effettiva vittoria.

Ma il chiarimento che si desidera e la cui urgenza diviene sempre più manifesta non può essere decisivo se non riesce a investire i più essenziali problemi spirituali e a scartare le prevenzioni che ostacolano l'affermazione e l'evoluzione dei nuovi regimi. Un esempio molto significativo l'abbiamo già visto nell'equivoco che accompagna il rapporto tra diritto e violenza, ma esso è soltanto un aspetto, e non il più rilevante, della trasformazione politica in corso. Alla sua radice, come alla radice di tutti gli altri problemi sociali, è il ben più grande ed essenziale valore della libertà, alla cui stregua si misura il grado di civiltà dei popoli e dei regimi. Qui è anche il centro dell'attuale conflitto e la ragione del suo elevarsi dal piano degli interessi particolari a quello di una finalità superiore.

Ora, è proprio in virtù dell'ideale della libertà che le democrazie tentano di dare significato ideologico alla difesa delle loro posizioni di predominio ed è proprio su questo terreno che trovano il massimo dei consensi e delle simpatie. Perché se nei termini di un conflitto internazionale non sono più tanto facili le illusioni circa la possibilità di discriminare diritto e violenza o idealità e interessi, nel giudizio dei regimi politici, invece, il criterio della libertà appare a tutti come quello essenziale per una valutazione di carattere obiettivo. Ed è questa, naturalmente,

l'arma più potente di cui ci si possa servire nella lotta tra nazioni per legittimare la causa dei paesi più progrediti contro quelli spiritualmente immaturi. Nulla di strano, quindi, che sia proprio questa la carta che le democrazie giocano più volentieri e con maggiore successo di fronte all'opinione pubblica dei loro paesi e degli stessi nemici. Non più soltanto il diritto si difende, ma addirittura la libertà, il patrimonio più grande della civiltà di oggi.

La possibilità di questa idealizzazione del conflitto è data naturalmente dalla convinzione diffusissima nel mondo, perché diffusavi dagli stessi sconfitti della rivoluzione, e non assente neppure nei paesi fascisti per il mancato compimento della rivoluzione, che il fascismo sia negazione di libertà. Anche i giudici più benevoli, filofascisti o addirittura fascisti, i quali non esitano a convenire che la rivoluzione è stata necessaria e di grande giovamento, sono indotti molto spesso ad ammettere una riserva a proposito del conseguente sacrificio della libertà. Il sacrificio, anzi, si suole presentare come il prezzo pagato per la benefica trasformazione e si auspica vicino il giorno in cui, salvo tutto il bene realizzato, si possa tornare a godere anche di quello temporaneamente perduto.

Se non che ammettere la legittimità di un tale modo di impostare il problema, significa già dare partita vinta all'avversario e sconfessare l'essenza stessa della rivoluzione. La quale, se è veramente in diritto di avere questo nome, non può non segnare un'ulteriore tappa nello sviluppo storico della società moderna e non rappresentare, perciò, una più elevata concezione della libertà. E se l'attuale conflitto internazionale deve essere giudicato alla stregua di un ideale rivoluzionario, è proprio con questa pietra di paragone che deve essere effettuato il confronto. Quale delle due parti esprime una più profonda esigenza di libertà? Allora il centro dell'indagine non può essere rappresentato dalla Germania in quanto tale, dal suo imperialismo o dal suo pangermanesimo, ma deve spostarsi fino al carattere essenziale del fascismo, nella sua origine italiana e nella sua affermazione europea. O il fascismo ha modo di dimostrare una più alta esigenza di libertà, o non ha titoli per rivendicare a sé il diritto di vincere e di instaurare un ordine nuovo.

* * *

Un'affermazione così esplicita può sembrare pericolosa agli occhi di chi, pur intuendo la necessità del fascismo, non abbia un'idea chiara del suo significato e della sua portata. Certe negazioni di libertà sembrano e sono evidenti nella sua prassi di ogni giorno, né si vede come si potrebbe dubitarne o anche soltanto attenerne i limiti. Ma perché il problema possa intendersi nei suoi veri termini e acquistare significato qualitativo e non soltanto quantitativo, occorre convincersi che una rivoluzione è veramente tale se riesce a realizzare una libertà più grande in quanto instaura anzitutto una nuova concezione di essa. Che il fascismo, perciò, segni una diminuzione di libertà, nel senso in cui questa parola è stata intesa fino a oggi, può e deve senz'altro ammettersi da chi non voglia assumere un atteggiamento dogmatico e inintelligente; ma la diminuzione poi deve essere dimostrata come la conseguenza necessaria dell'affermazione dell'ideale della libertà in un

campo più vasto e con più profonde ripercussioni di carattere spirituale. Non di più o di meno è propriamente questione, ma di due concezioni e di due realtà politiche.

Per comprendere, poi, la diversità delle concezioni, occorre naturalmente guardare alla rivoluzione sociale precedente a quella fascista, dalla quale il fascismo ha tenuto subito a differenziarsi: la rivoluzione francese. E basta pensare alla rivoluzione del terzo stato per comprendere che tutto il problema sta nel mettere a confronto la libertà borghese con quella fascista. Questo confronto ci promettiamo appunto di fare, insistendo sul concetto di rispetto della personalità e rinviando ad altra sede l'analisi più propriamente speculativa del concetto stesso (Cfr. *Appendice*).

La libertà borghese nasce, evidentemente, senza vedere nell'attributo una limitazione del soggetto. È la vita spirituale del '700 che insorge contro i privilegi di casta e afferma l'eguaglianza o la libertà di tutti. Ma la rivoluzione, intanto, è fatta con la mentalità e con gli ideali propri della borghesia e, se tutti sono *citoyens*, i *citoyens* sono poi visti in un'astratta coincidenza ideale con i borghesi in senso specifico. Il quarto stato non ha ancora la coscienza necessaria a far valere e neppure a far sentire i propri diritti, e i così detti diritti di libertà che sono rivendicati e fatti trionfare sono quelli atti a potenziare la vita di chi ha bisogni spirituali superiori. Il borghese ha già soddisfatto l'immediato bisogno economico della vita vegetativa e ciò che gli sta a cuore è la libertà da esercitarsi sul piano del pensiero, della discussione, della stampa, della politica e in genere di quelle attività che distinguono la sua vita da quella del contadino e dell'operaio, la sua istruzione media e superiore da quella elementare o addirittura preelementare. Per quel che riguarda, invece, la vita economica nel senso più ristretto della parola, il borghese si accontenta del diritto che gli garantisce la sua posizione di privilegio di fronte al proletariato, e cioè il diritto di proprietà e di eredità, che la rivoluzione non esita a dichiarare sacro e inviolabile.

Ora, il limite fondamentale della mentalità borghese è nel non comprendere che una proprietà e un'eredità, così come sono da lei concepite, ossia in senso nettamente privatistico e capitalistico, sono sufficienti a trasformare in classe quella parte dei cittadini che hanno creduto di fare la rivoluzione per tutti e a costituire un privilegio sostanzialmente identico ai privilegi di classe contro i quali si era insorti in nome della libertà. Il concetto di classe, infatti, è intrinsecamente legato a quello di eredità, in forza del quale i cittadini sono posti di fronte alla lotta della vita in posizioni iniziali radicalmente disuguali. Chi nasce povero ha probabilità minima di raggiungere le posizioni economiche e politiche che sono aperte a chi nasce ricco. Gli individui, cioè, che vengono al mondo non sono liberi tutti alla stessa maniera, né hanno la stessa possibilità di raggiungere un'eguale stadio di libero svolgimento delle proprie energie. Lo stesso iato che separava aristocrazia e borghesia, divide ora, con conseguenze nella massima parte analoghe, borghesia e proletariato. Ma il proletariato, intanto, non ha avuto per molto tempo la coscienza dell'analogia della disparità e non ha saputo difendere il suo specifico diritto di libertà e cioè quello dell'eguaglianza delle posizioni iniziali. Sì ché la borghesia

ha avuto modo di consolidare la posizione di privilegio e di ipostatizzare la libertà relativa al proprio modo di vita. Il problema della libertà è diventato il problema della sua libertà. E questa libertà, in siffatta maniera menomata, la borghesia si è affannata a proclamare superiore retaggio di tutti, a tutti astrattamente riconoscendo il diritto di discutere, riunirsi, stampare, votare e via dicendo, anche se tale diritto può suonare mostruosa ironia a chi è stato tolto il modo di sfamarsi con un tozzo di pane.

* * *

Lo sviluppo della coscienza del proletariato è stato lento nel secolo scorso, più rapido negli anni anteriori alla guerra del '14, rapidissimo nel dopoguerra. E d'ogni parte il proletariato ha cominciato a premere contro la borghesia per la rivendicazione della propria libertà, anch'essa intesa, evidentemente, come libertà di tutti. E la nuova libertà non poteva non avere carattere specificamente economico, perché economico è il privilegio sul quale è fondata la classe borghese, alla quale è rivolta la richiesta della più vera eguaglianza di diritti. Ma la borghesia non mostra di voler accogliere la richiesta e tanto meno di considerarla espressione dello stesso ideale di libertà per cui è stata compiuta la rivoluzione dell'89. I diritti di libertà sono quelli consacrati nella famosa *Dichiarazione* e non ve ne possono essere altri.

Che questa sia la situazione di fatto e che la borghesia difenda con i denti il proprio privilegio è cosa che si spiega e che non può destare meraviglia, né nella vita interna delle nazioni né nella lotta internazionale. Ma quel che difficilmente può spiegarsi, perché incide nell'espressione più alta della cultura della borghesia e altera lo stesso sviluppo del pensiero filosofico e scientifico, è la giustificazione che si vuol dare della spiritualità della libertà borghese di fronte al carattere materialistico delle rivendicazioni del proletariato. Sì che quando sorge un conflitto o soltanto una questione di priorità negli opposti diritti di libertà, il borghese non esita a sacrificare il diritto del povero e a salvare il proprio. Prima lo spirito e poi la materia. Anzi la deformazione mentale è giunta al punto da far riconoscere come due mondi distinti quello spirituale e quello economico e conseguentemente le due libertà relative. E a chi reclama la seconda concentrando tutte le proprie energie in tale rivendicazione, si risponde con l'accusa di una visione troppo angusta della vita, perché non si vive di solo pane.

Se non che le libertà non sono due, ma una sola, come una è la vita dell'uomo nel progressivo tendere dal sensibile al sovrasensibile. E la storia della civiltà si svolge dall'originaria vita selvaggia di chi è tutto intento ad afferrare la preda e a coprirsi nelle grotte, fino a quella del raffinato borghese che gusta un poema, mentre sprofondata in una soffice poltrona gusta una saporita tazza di tè, delicatamente preparatagli e servitagli. Non vita materiale l'una e vita spirituale l'altra: ma due tappe di un'unica via lungo la quale l'uomo va continuamente spiritualizzandosi ed elevandosi a manifestazioni sempre maggiori. Unica la via e perciò assurdo pensare che le tappe possano invertirsi o anche raggiungersi contemporaneamente. Nella prima capanna costruita è *tutta* la spiritualità dell'uomo a quel grado

di cultura o di civiltà, come nella lettura del poema è *tutta* la spiritualità del borghese che si è *liberato* dal bisogno di andare in caccia della preda e di scavarsi un ricovero per la notte. Ma s'egli non ne fosse ancora liberato o se tornasse improvvisamente a essere schiavo di quel bisogno infinitamente più immediato, è chiaro che tutta la sua vita tornerebbe alla sete di quella libertà, l'unica che per lui tornerebbe ad avere significato. Non si vive di solo pane, certamente, ma soltanto per chi, avendo il pane, può tendere al companatico, e, avendo questo, può sollevarsi a poco a poco ad altri bisogni, ad altri gusti, fino alle più squisite raffinatezze della scienza e dell'arte. Ma si vive di solo pane e tutto il mondo diventa pane, anche per il più grande degli scienziati e degli artisti, se, tra lo splendore delle ricchezze spirituali accumulate, viene a mancare il mezzo per sfamarsi. E non può essere che insensibilità o ipocrisia quella del ricco borghese, che si mostra disgustato degli interessi affatto economici del proletariato, incapace di sollevarsi agli ideali della superiore civiltà di oggi. Egli si preoccupa di dare al proletariato una cultura più adeguata, di metterlo a contatto con i valori supereconomici e insomma di redimerlo da quella insensibilità per i valori dello spirito che purtroppo mostra di avere; ma non si accorge che una sola via v'è perché questo avvenga sul serio, e non resti una soprastruttura artificiosa e sostanzialmente antispirituale e immorale: la via per cui si rinuncia al privilegio economico e si mette l'operaio in grado di guadagnare di più. Perché quando il guadagno maggiore consentirà all'operaio di avere una casa decente e un vitto adeguato, altri bisogni sorgeranno in lui, finalmente *liberato*, e nell'unico modo non illusorio, dal bisogno di concentrare tutta la sua vita spirituale nell'ideale del pane e del giaciglio. Verrà il caffè, verrà il cinematografo, verrà la radio e poi il giornale, la rivista, il viaggio, e a poco a poco il bisogno di vivere e di godere come il borghese pedagogo. Non capire questo, significa non capire la libertà come processo di liberazione e lo spirito come processo di spiritualizzazione. Il borghese che mostra di non capirlo dà prova ormai soltanto di confondere la libertà col privilegio e i valori spirituali con le oziose raffinatezze del decadente. Il processo della vera libertà spirituale non può non passare per l'ideale del solo pane.

* * *

Se in tal modo va inteso il problema della libertà, nel suo processo e nella negazione del dualismo di beni economici e beni spirituali, è chiaro che il dualismo di borghesia e proletariato e dei relativi modi di intendere la libertà debba attribuirsi alla volontà e alla colpa di chi del dualismo approfitta per difendere e rafforzare la propria posizione di privilegio. E tanto più spirituale apparirà la libertà della borghesia quanto più materialistica quella del proletariato che se ne differenzia. Perché deve essere ormai evidente che, se il processo della libertà consiste nella progressiva liberazione dagli interessi inferiori e dall'accentuazione di quelli superiori, tale processo può essere enormemente affrettato a beneficio di alcuni purché gli altri si sobbarchino alla schiavitù. Il processo di liberazione, in altri termini, può essere effettuato da tutti contemporaneamente o da alcuni a scapito de-

gli altri. In questo secondo caso la libertà diventa privilegio e il suo prezzo è pagato da coloro che, per liberare gli altri, sono costretti a rinunciare a liberare se stessi. Quando la borghesia guarda con disdegno alla materialità degli interessi e dei fini del proletariato non sa o finge di non sapere che quella materialità è condizione della propria spiritualità, alla quale il sacrificio altrui consente di mantenersi a un livello superiore.

Il dualismo si accentua e giunge al suo punto critico quando il proletariato acquista coscienza di esso e si accinge a negarlo. Allora le due esigenze di libertà vengono in conflitto, rivelandosi in contraddizione reciproca, e cioè dando prova che la differenza tra di esse cela una volontà di sopraffazione, negatrice del concetto stesso di libertà.

Ma quali possono essere i risultati del conflitto? Le ipotesi che possono farsi si riducono sostanzialmente a tre: o la borghesia riconosce la propria colpa e accetta di rinunciare al privilegio, rendendo eguali le posizioni iniziali di tutti; o la borghesia riesce a sopraffare ancora le esigenze del proletariato e a mantenere la propria situazione; o, infine, il proletariato giunge a eliminare in tutto o in parte la sperequazione e a innalzare il proprio livello di libertà. Nel primo caso, la borghesia rinuncia consapevolmente al privilegio e in questa superiore coscienza potenzia la propria libertà e quella del proletariato che porta al proprio livello; nel secondo, si mostra indegna del privilegio e offende e impoverisce spiritualmente la libertà di cui gode ribadendo le catene altrui; nel terzo, il livello di libertà del proletariato si innalza, ma col sacrificio del privilegio e delle manifestazioni più tipiche della libertà borghese.

Nella mancata comprensione della logica di queste alternative va ricercata la ragione della così detta *fine della libertà*. In effetti, la borghesia, che non sa dare prova di grandezza nella rinuncia e, d'altra parte, non ha più la forza necessaria a mantenere il proprio dominio, è costretta a un abbassamento progressivo della propria libertà, direttamente connesso con il correlativo innalzamento della libertà del proletariato. Questo può liberarsi in quanto si sottrae al compito di fornire, a suo danno, i mezzi di liberazione di cui si giovava la borghesia; e la borghesia, invece, non potendo più usufruire del sacrificio degli altri, deve ripiegare su posizioni di vita inferiore, restringendo l'orizzonte delle sue possibilità e dei suoi ideali.

In tal modo si viene a incidere nei famosi diritti di libertà e la borghesia è violentemente ricondotta alla difesa di quegli interessi così detti materiali per i quali ostentava il più vanitoso disprezzo.

Finisce, dunque, la libertà e proprio nelle manifestazioni più appariscenti e delicate, travolta dalla violenza di chi si rifiuta di continuare a pagarne il prezzo con la propria schiavitù; ma finisce per l'incapacità dimostrata a usufruirne degnamente e perché alla sua fine si accompagna il sorgere di una più modesta, ma più generale e non privilegiata libertà di tutti, destinata a segnare, con l'avvento della propria realtà, nuovi modi di vita, nuovi gusti, nuovi atteggiamenti spirituali. E soltanto sulla nuova e più ampia base di coscienza politica, si potrà riprendere do-

mani il cammino verso quelle superiori idealità oggi perdute e di cui la borghesia non ha saputo mostrare d'intendere l'effettivo valore.

* * *

Chi rifletta adeguatamente su tale impostazione del problema deve convincersi della verità di questo apparente paradosso: che le posizioni attuali del massimmo liberalismo coincidono con quelle del più sostanziale illiberalismo. Se infatti i vertici della libertà sono stati raggiunti sul fondamento del privilegio, è evidente che quanto è maggiore il privilegio tanto più grande è la libertà di pochi e la schiavitù di molti. Il che vale soprattutto a spiegare l'apologia fatta della libertà delle democrazie e l'ignara ammirazione con la quale a esse si volgono coloro che ne sono fuori. E sembra che, nel caso loro, non abbia ragion d'essere neppure la distinzione di borghesia e proletariato, perché anche quest'ultimo gode di una libertà ignota negli altri paesi e si solleva al livello dei più spirituali interessi. L'ammirazione andava ieri soprattutto alla Francia; oggi sembra essersi concentrata in particolar modo sull'Inghilterra, patria del liberalismo e roccaforte per la difesa ad oltranza.

Ma ora che la questione sociale si è spostata dalla politica interna a quella internazionale, le stesse ragioni, che sono valse a chiarire il confronto tra la libertà della borghesia e quella del proletariato, possono valere a spiegare l'apparente superiorità delle democrazie. Esse sono più libere perché c'è chi paga il prezzo del loro privilegio: la loro liberazione è stata consentita dai popoli che hanno lavorato per loro, assumendo il carico dei loro interessi inferiori. E si badi bene che i popoli sottoposti a questa funzione non sono soltanto quelli delle sterminate colonie e dei domini, ma tutti quegli altri — l'Italia è uno degli esempi più dolorosi — che hanno dovuto subire il giuoco del capitalismo internazionale e lavorare con mano d'opera a costi inferiori. Ecco il vero proletariato delle democrazie, la schiavitù fuori dei confini che ha fatto riflettere per antitesi la troppo facile libertà degli arricchiti. Quale meraviglia per il superiore grado di cultura e di modi di vita, se esso dipende dalla possibilità di riversare su di altri la penosa necessità di lavorare alle cose più umili e con retribuzioni di gran lunga inferiori? Perché stupirsi della signorilità delle democrazie, se siamo noi a fornire i denari per i loro agi e i loro lussi? Se nei paesi delle democrazie anche il proletariato raggiunge gradi superiori di libertà è soltanto perché esso non è più veramente proletariato, ma borghesia, ossia perché lo sfruttamento economico del resto del mondo è tale da consentire gli agi del borghese a tutti i cittadini. Il conflitto che si sta svolgendo è appunto tra i paesi capitalistici e quelli non capitalistici e cioè tra le posizioni borghesi e quelle proletarie del mondo intero. E se l'apparente libertà superiore delle democrazie sta per tramontare è perché il mondo è ormai stanco di pagare tale privilegio e ancora più stanco di porsi a contemplarlo come se fosse indice di spiriti eletti e non frutto del proprio lavoro e del proprio sacrificio. Certo, nella violenza dell'urto e nella fine del privilegio, molti valori sono e ancor più saranno sacrificati, accompagnati dal rimpianto e dalla nostalgia: inoltre sul piano necessariamente

meno colto della libertà di tutti non può non avvertirsi la rudezza di certi atteggiamenti irrispettosi e crudeli e la mancanza di sensibilità per certe finezze della spiritualità borghese. Ma di chi la colpa se la maggiore libertà deve essere conquistata con la violenza e con la distruzione di ciò che si sarebbe potuto salvare? Né è da sorprendersi che nel trapasso rivoluzionario molti elementi torbidi e molte passioni primitive vengano alla superficie e oscurino talvolta fino a raggiungere il buio le esigenze ideali del movimento: è questa la sorte di ogni rivoluzione, compresa quella esaltata dalla borghesia e maturata in lunghi anni di violenze e tra episodi brutali di offesa alla personalità. Anche allora l'aristocrazia spodestata trascinava nella sua fine alcuni valori di sensibilità e di finezza, ma anche allora il mondo che crollava era ormai troppo disfatto per avere diritto di sopravvivere. La grossolanità, la violenza, la crudeltà del terzo stato vincente portava con sé, nonostante tutto, un più profondo e più vivo valore spirituale.

* * *

L'analisi che abbiamo fatta della libertà borghese come privilegio ci ha permesso di comprenderne il carattere specificamente economico. La distinzione di beni materiali e beni spirituali si è rivelata artificiosa ed equivoca e tutto il processo spirituale si è chiarito nella sua identità con il processo economico. Il che è avvenuto non al modo del materialismo economico, dissolvendo lo spirituale nell'economico, ma, al contrario, dimostrando la natura spirituale e cioè il carattere universale dell'economico. Il dualismo, di cui la borghesia si è fatta un'arma per resistere al proletariato, non può che segnare la condanna della stessa borghesia, la quale dimostra di non curare e anzi di disprezzare ogni così detto bene spirituale non appena venga menomata nel privilegio economico in cui consiste la sua superiore libertà.

Che sia veramente questo e soltanto questo il significato della libertà esaltata dalle democrazie, lo dimostra, senza alcuna possibilità di smentita, il fatto che la sensibilità per i famosi diritti di libertà si ottunde fino al cinismo quando il diritto in questione non concerne direttamente la borghesia ed è in contrasto con gli interessi immediati di essa tanto che si tratti di politica interna come di politica internazionale. Esempio tipico e clamoroso di tale verità è quello datoci negli ultimi anni dall'ingigantirsi del fenomeno della disoccupazione.

Per chiunque guardi al problema della libertà senza i paraocchi dell'interesse di parte, deve esser chiaro che, se v'è un diritto dell'individuo, che preceda qualunque altro nelle manifestazioni della vita sociale, esso non può essere se non il diritto al lavoro. La condizione essenziale, infatti, perché l'uomo si affermi nella sua dignità di uomo, è che lavori, che assolva una funzione creativa, che diventi elemento attivo dell'organismo sociale. Si tratta di un principio così evidente che non si vede come possa sorgere dubbio in proposito. Ebbene, quale è stato l'atteggiamento delle democrazie di fronte al pauroso fenomeno e quale quello dei paesi fascisti?

Il fascismo ha compreso subito, come in genere tutti i regimi totalitari, che il problema era pietra di paragone del nuovo regime e che la sua soluzione avrebbe segnato la validità dell'ideale rivoluzionario. Allora, mentre i borghesi versavano le loro lacrime per la fine dei diritti di libertà, il fascismo proclamava esplicitamente il primo di essi e del *diritto al lavoro* faceva il fondamento dell'ordine nuovo. Non dappertutto la questione fu risolta nello stesso modo radicale e definitivo, e ciò per il solito dualismo di motivi, borghese e proletario, non ancora superato in modo organico; ma l'importante è che si sia avuto coscienza dell'essenzialità del problema e che si sia guardato alla sua soluzione con spirito esplicitamente anti-borghese. La soluzione, infatti, può realizzarsi sul serio soltanto con l'attuazione sistematica dell'economia programmatica e cioè con la fine del regime capitalistico.

Per le stesse ragioni, ma in senso diametralmente opposto, le democrazie sono rimaste affatto sorde al problema ed anzi lo hanno moralmente aggravato con il palliativo del sussidio ai disoccupati. È semplicemente incredibile l'insensibilità spirituale del borghese, il quale, di fronte alla contestazione dell'incapacità delle democrazie di risolvere il problema, crede di poter minimizzare la questione rispondendo: — ma, in fondo, i disoccupati in quei paesi sono pagati anche meglio di molti nostri operai che lavorano. E non si comprende, purtroppo, che sono proprio i nostri operai e tutti gli operai del mondo mal pagati che consentono alle democrazie di elargire, quando lo fanno, i famosi sussidi.

Ma non è neppur questo il più grave aspetto del problema. Esso, infatti, dimostra anche che, se il proletariato dei paesi democratici è relativamente inborghesito, l'avidità capitalistica di quelle borghesie è tale da mantenere una sperequazione sociale interna assolutamente sproporzionata alle risorse economiche effettive. C'è più sproporzione tra borghesia e proletariato nei paesi democratici che non negli altri, e certe scene di miseria e di abbruttimento che si vedono a Londra bastano a dare il segno esatto della mentalità essenzialmente illiberale della borghesia. Il che spiega il cinismo con il quale si elargisce il sussidio ai disoccupati. Il calcolo capitalistico dimostra o crede di dimostrare che conviene più pagare i sussidi e sfruttare fino in fondo la mano d'opera occupata all'interno e ancora meglio quella occupata all'estero, che non viceversa. Dunque, viva la disoccupazione. Quanto al disoccupato, poi, egli non deve lamentarsi: gli si dà da mangiare gratis e questo è il colmo della generosità. Dimentica, allora, il borghese, definitivamente, il suo aforisma pedagogico, secondo cui non si vive di solo pane e cade ogni preoccupazione circa l'educazione spirituale del proletariato abbandonato all'ozio e all'incertezza dell'avvenire. Se egli riflettesse sul serio al crimine che commette non continuerebbe a cianciare di libertà e di rispetto alla personalità dell'uomo. Cerchi di mettersi per un momento nelle vesti del disoccupato che va a ritirare il sussidio e ripensi alla sua giornata vuota, con un domani ancora più vuoto, e con il male dell'inerzia che disfa anima e corpo. Moltiplichi poi questa visione per i milioni dei disoccupati che vivono nelle ricche democrazie e per le decine di milioni dei componenti le loro famiglie, educate a tale spettacolo di umiliazione e di abbruttimento, e dica in coscienza se si può commettere un più spaventoso attentato alla libertà e alla dignità dell'uomo.

Ma intanto il fenomeno si è andato consolidando fino allo scoppio della guerra, tra la semindifferenza della borghesia, che si rifiutava di prendere atto dell'esempio dei paesi totalitari e si affannava a gridare contro lo schiavismo delle dittature. — Siete nazisti? — domandavo nell'estate del 1939 ad alcuni operai di Lipsia. E, alla risposta affermativa, replicavo insistendo: — ma che cosa vi ha dato il nazismo? — Ed essi: ci ha dato il lavoro. — Questo diritto al lavoro, al quale è chiusa la sensibilità delle democrazie, è la libertà dell'avvenire, e il riconoscimento di esso, in tutti i suoi aspetti economici, politici e culturali, sta per segnare la fine della civiltà borghese. Fine certa e irrimediabile perché ormai il borghese è avvinghiato al passato con tutta la sua anima e non ha occhi per vedere e comprendere quello che avviene. Basti pensare che, scoppiata la guerra, egli attendeva la rivoluzione in Germania, perché, secondo lui, i tedeschi erano ormai stanchi della schiavitù. Stanchi lo erano davvero, ma soltanto quei tedeschi borghesi, al di qua e ancora più al di là delle frontiere, che credevano di parlare in nome della Germania e non si accorgevano di scambiarsela con i loro privilegi menomati.

* * *

Questo radicale capovolgimento della vera natura dei fatti, operato in buona e in mala fede dalla borghesia nell'ostentata difesa della libertà, si può notare naturalmente in tutti gli aspetti e in tutte le varianti in cui il problema è stato prospettato. Ma nessun altro aspetto ha tanto turbato le coscienze e sollevato l'indignazione quanto quello relativo all'ideale razzista e alla lotta contro gli ebrei. Come al solito e più del solito le democrazie si sono accanite nella condanna e non hanno fatto nessun tentativo per comprendere. È tanta la loro convinzione di rappresentare i buoni contro i malvagi che ogni nuova manifestazione altrui contro il loro modo di agire e di pensare è *a priori* scartata come prova evidente di perversità. Ora, il fenomeno razzista, se presenta, come ogni elemento rivoluzionario, un misto di torbido e di fanatico, destinato a esprimersi in forme alle volte troppo crudeli e ripugnanti, vale pure a indicare una situazione di fatto la cui responsabilità maggiore è da attribuirsi proprio ai giudici che la condannano. Se, infatti, si riflette con la necessaria serenità sul problema, non si può non convenire che il razzismo tedesco è stato alimentato ed esasperato proprio dalle democrazie e dagli ebrei. Sono gli inglesi e i francesi, che hanno cercato, implicitamente affermando la loro superiorità di razza, di presentare al mondo i tedeschi come una razza violenta e barbara da perseguire e da circoscrivere. Sono essi che hanno consacrato a Versaglia il mito di una razza tedesca come pericolo continuo per la civiltà e l'umanità. Sono essi, infine, che hanno cercato di accerchiare la Germania con tanti piccoli Stati loro satelliti, istigando a un odio fanatico contro i tedeschi l'animo dei polacchi, dei cechi, degli jugoslavi, dei romeni e in genere di tutti quelli sui quali poteva aver presa la loro propaganda. Inutile, dunque, sorprendersi se un razzismo così alimentato dall'esterno abbia sentito il bisogno di reagire dall'interno con un ideale di potente affermazione contro tutti. E se, nella violenza della reazione, si è risposto all'odio con l'odio, andando alle volte oltre ogni segno, in uno

sfogo disumano, questa è soltanto la conseguenza di una pressione troppo a lungo e troppo poco intelligentemente esercitata sopra un popolo che ha la coscienza di non essere inferiore ai suoi carcerieri.

La razza tedesca è stata, dunque, fatta razza dal razzismo dei suoi persecutori, così come in gran parte e con minore giustificazione è avvenuto per la razza ebraica. La quale, tanto dal punto di vista teorico come da quello pratico, è stata la prima a dare un contenuto politico al concetto di razza e quindi la prima a porre sul piano degli antagonismi internazionali il motivo del razzismo. Che sia inoltre la prima a subirne le dure conseguenze è nella logica delle cose, anche se questa logica è alle volte troppo crudele e insensibile.

Ma la lotta ad oltranza contro gli ebrei ha un altro significato fondamentale che la collega esplicitamente ai fini della rivoluzione fascista, anche se, nella relativa indeterminazione di tali fini, essa non sia stata molto chiaramente intesa in questo suo significato. Essa rappresenta, cioè, la più drastica espressione delle esigenze del proletariato contro l'indice più manifesto del borghesismo capitalistico. Vi sono, certamente, tanti altri fattori che concorrono a spiegare il fenomeno, ma essi non avrebbero avuto la capacità di produrlo se non fossero stati accompagnati dall'intuizione di una esigenza rivoluzionaria. Tipicamente borghese, l'ebreo ha raggiunto una posizione relevantissima nel capitalismo internazionale e soprattutto nelle sue combinazioni finanziarie e bancarie. Dalle forme più alte della vita economica a quelle minime del piccolo commercio, il proletariato avverte nell'ebreo l'abile sfruttatore dello spirito capitalistico e reagisce come può con la sua antipatia. Un'antipatia in gran parte irriflessa, ma non per questo meno significativa, si è andata accentuando in Germania nel dopoguerra e a poco a poco si è inteso che uno dei mezzi più importanti per la ripresa era dato dalla eliminazione degli ebrei dai posti direttivi della vita politica, economica e culturale. Così cominciava ad esprimersi lo spirito antiborghese della rivoluzione. Il vero nemico trovava una prima individuazione concreta e alla reazione contro di esso si abbandonava con molta facilità l'odio intuitivo delle folle.

* * *

Che il problema della libertà vada oggi posto in questa maniera e che i suoi termini siano sostanzialmente quelli finora indicati non dovrebbe apparire più dubbio dopo l'analisi che è stata fatta. Ma l'analisi, purtroppo, non riesce a essere convincente per il semplice fatto che l'ideale della libertà difeso dalle democrazie cela una più intima e quasi inespressa convinzione: quella, cioè, che le democrazie rappresentino sostanzialmente la parte migliore dell'umanità e che abbiano diritto di governare il mondo e d'imporre la loro legge. Convinzione a fondamento della quale è poi l'altra di tutta la borghesia, che ritiene di essere il sale della terra e che rivendica a sé una superiorità spirituale di classe di fronte al proletariato. Questa è la verità e nessuna appariscente ideologia può ormai più valere a nasconderla.

Ora, io non voglio escludere nulla *a priori*, e neppure, dunque, che questa più intima convinzione abbia ragioni per farsi valere a preferenza di ogni altra. Ma

allora si abbia il coraggio di professarla e di non ammantarla col mito dell'eguaglianza. Voi, inglesi, decidetevi a dichiarare apertamente il vostro orgoglio razzista e dite che possedete il mondo perché avete saputo conquistarlo e che non volete rinunciare a possederne le chiavi perché il mondo deve essere diretto da voi che siete i migliori. Non vi scandalizzate del razzismo dei tedeschi e non imbastite la commedia di Ginevra per gettare la polvere agli occhi degli ingenui. E voi, borghesi conservatori, finitela col trionfo della Francia rivoluzionaria, non nascondetevi dietro il mito del suffragio universale, e dite sinceramente che volete difendere il vostro privilegio di classe; che volete riservare ai vostri figli, con la barriera del vostro denaro, l'istruzione media e superiore e quindi i poteri della minoranza dirigente; che vi riservate il diritto di una maggiore giustizia perché potete pagarvi i migliori avvocati e giungere fino in cassazione; che non v'importa nulla dei diritti del popolo e che cedete a lui quel tanto che è strettamente necessario per evitare la ribellione e la violenza. Abbiate il coraggio di dire tutto questo e di dichiarare che la vera libertà è privilegio delle democrazie e della borghesia; e allora, anziché avviarsi alla fine, piagnucolando e mormorando contro l'offesa ai diritti dell'uomo, assumete l'atteggiamento che vi conviene, di razza contro razza, di classe contro classe, in una lotta che potrà mostrare sul serio e senza equivoci chi valga di più e chi abbia le migliori capacità per vincere e comandare.

Che se, invece, volete davvero tener fede al superiore ideale al quale mostrate di credere, allora andate incontro agli altri popoli e avvicinatevi al proletariato, fate loro sentire che li amate e che li invitate a una nuova vita di eguaglianza effettiva. Distruggete i monopoli, che possedete, delle materie prime e dei capitali; fate che le posizioni iniziali siano davvero eguali per ognuno; non preparatevi soprattutto a potenziare fino all'esasperazione il razzismo tedesco progettando, come già fate per il caso di vittoria, i più disumani mezzi per rendere una volta per sempre impotente chi osa ribellarsi al vostro predominio.

Questa è l'unica via per non continuare ad alimentare l'odio che vi distruggerà e per ricondurre entro i suoi legittimi termini spirituali quel razzismo deterioro di cui siete i responsabili.

Quanto a voi, ebrei razzisti intransigenti, occorre che vi decidiate a rinunciare al vostro nazionalismo e razzismo, tanto più pericoloso quanto più fatto valere sul piano internazionale, e che vi decidiate soprattutto a rinunciare al vostro borghesismo e alla vostra avidità capitalistica. Per il resto vi conviene accelerare per quanto è in voi il compiersi della rivoluzione mondiale, che soltanto potrà far considerare superato e anacronistico il vostro problema. La sua soluzione, anzi, sarà uno dei primi segni dell'avvento della nuova libertà.

CAPITOLO IV

CULTURA, MORALITÀ E BARBARIE

L'esame che abbiamo finora compiuto delle ragioni dell'attuale conflitto ci consente di concludere che il suo risultato rivoluzionario consisterà in un'elevazione della coscienza del proletariato e in un sacrificio più o meno rilevante di alcuni valori della borghesia. Il nuovo equilibrio, infatti, dovendo fondarsi su una base molto più larga, lascerà necessariamente al margine quelle espressioni spirituali superiori alle quali ha saputo sollevarsi la borghesia in virtù delle sue condizioni di privilegio. Quei valori si sarebbero potuti salvare soltanto se la borghesia fosse stata in grado di evitare il conflitto, comprendendo e accogliendo le nuove esigenze del proletariato; ma, una volta avvenuta la rottura, è estremamente difficile che il cammino possa essere ripreso sotto la guida di chi se ne è finora dimostrato incapace.

Ma a questo punto nasce un problema più vasto e più complesso e cioè quello di sapere fino a che punto quei valori di cui si tratta siano veramente tali e rappresentino una superiore cultura e una più profonda moralità: fino a che punto, perciò, il sacrificio sia grave e costoso per la civiltà. Ora, approfondendo il problema, si deve riconoscere che la borghesia — come già l'aristocrazia nella rivoluzione dell'89 — cade perché è esaurito il suo compito e si è inaridita la fonte della sua spiritualità. Quel tanto ch'essa ha creato di vitale è già assorbito sostanzialmente dal nuovo mondo, e ciò che le resta in proprio è soltanto la raffinata scorza della decadenza.

Che sia così in effetti basterebbe a dimostrarlo il fatto ch'essa si è lasciata sfuggire di mano il mondo di cui era padrone, senza avere la capacità di arrestare il processo e di avviarlo in senso a lei favorevole. Come è possibile perdere il potere se si sa davvero esercitarlo? Come si lascia costituire un'altra forza superiore, se si ha davvero il dominio spirituale? È chiaro che tutto ciò può avvenire soltanto a causa di un interno disfacimento che raggiunge le radici più profonde della vita intellettuale e morale.

* * *

Il solo serio tentativo compiuto dalla borghesia per instaurare con le proprie forze il nuovo mondo è stato quello del socialismo. Fin dagli stessi anni della rivoluzione francese la fazione più spregiudicata e intelligente della borghesia capì che il cammino iniziato non avrebbe potuto arrestarsi ai diritti della Dichiarazione e si sarebbe protratto fino a raggiungere i diritti propri del proletariato. Ma sebbene

questa minoranza di intellettuali abbia avuto un'enorme importanza nell'impostazione e nello sviluppo del problema sociale e abbia contribuito in modo decisivo a porre le premesse dell'attuale rivoluzione, essa non è stata poi capace di imporsi in modo radicale al resto della borghesia, né di operare in nome proprio quel che oggi si sta svolgendo. E la ragione fondamentale del fatto sta nel carattere tipicamente intellettualistico assunto dal socialismo, che parlava in nome del proletariato con la coscienza di rappresentare, proprio per ciò, la parte spiritualmente più aristocratica della borghesia. Il che vale a spiegare i due caratteri specifici assunti dal movimento socialista, che, per un verso, ha rappresentato l'astratta superiorità intellettuale di borghesi; i quali, pur sapendo comprendere le forze dell'avvenire, non avevano il necessario interesse e la necessaria fede per impegnarsi in loro favore; per un altro verso, invece, ha cercato di trasformare il frutto dell'intelligenza del fenomeno nella difesa di un pratico interesse e ha fatto così vedere nell'apologia di quell'ideale un semplice strumento per la propria affermazione politica, scientifica ed economica nell'ambito della stessa vita borghese, alla quale non si aveva sostanzialmente né interesse né gusto di rinunciare. Un movimento politico, dunque, sostanzialmente borghese, per cui la rivoluzione poteva coltivarci come un concetto e non tradursi in pratica realtà. Il che vale anche a spiegare come la letteratura socialista abbia avuto alcuni dei suoi maggiori antesignani proprio nel campo degli ebrei, dove la più diretta e profonda esperienza del regime capitalistico facilitava la comprensione, per antitesi, del mondo che si preparava.

L'unica trasformazione del sistema socialista in regime politico si è avuta nella Russia dei soviet, ma il fatto si spiega con le particolari condizioni di quel paese e col particolare carattere di quella ristrettissima borghesia. Del resto la rivoluzione bolscevica è stata possibile perché ha assommato insieme le esigenze della vecchia rivoluzione liberale non compiuta come negli altri paesi e le esigenze della nuova che si era andata preparando. È stato l'eccessivo ritardo della prima che ha consentito di abbinarla, senza discriminarla, con la seconda. La quale si è verificata perciò sulla base del principio democratico dell'astratta eguaglianza degli individui e ha poggiato ancora una volta sul mito del suffragio universale. Troppa poca coscienza critica di quel che era avvenuto nel resto di Europa e ancora minore coscienza critica del marxismo, assunto nella forma più semplicistica e dogmatica.

* * *

La rivoluzione, invece, si è presentata in Europa sotto le vesti dei movimenti nazionali fascisti, svincolati dall'astrattismo dell'ideologia socialista e agitantisi nel compromesso realistico. Ne è derivata minore linearità di azione e più difficile possibilità di comprensione circa i veri motivi fondamentali e gli effettivi punti di sbocco. Il che giustifica, fino a un certo punto, il disorientamento e la diffidenza della borghesia e del proletariato. Ma il disancoramento dai programmi tecnici del socialismo e la fluidità dei principi informatori del fascismo hanno anche evitato i pericoli e le incognite dell'incontro non omogeneo di un'ideologia intellettualistica con una coscienza proletaria ancora immatura.

Comunque, la borghesia ha assistito passivamente all'instaurarsi di una realtà politica che esorbitava dai suoi ideali e dai suoi metodi. Lungi dal dominare la situazione, di convogliarla o di deviarla, essa ne è rimasta al margine, dapprima incerta e spaventata, poi sostanzialmente e intimamente ostile, anche se in apparenza consenziente e ossequiente. La cultura borghese, poi, nei suoi esponenti migliori e più consapevoli e nelle sue espressioni scientifiche più rilevanti è rimasta affatto estranea alla nuova realtà politica e ha continuato a svolgersi indifferente nell'ambito dei vecchi schemi e dei tradizionali principi informatori. Incapacità assoluta, dunque, di capire quello che avveniva e di prenderne atto ai fini della trasformazione delle scienze sociali. Non soltanto non si erano anticipati e guidati gli eventi, ma non si aveva occhi per vederli ora che si erano verificati e si andavano sviluppando di giorno in giorno.

Peggio è avvenuto quando si è usciti dal proprio isolamento culturale e si è voluto giudicare quel che avveniva. Allora l'incomprensione ha raggiunto i limiti dell'inverosimile e ha scavato un abisso insuperabile tra i due mondi in contrasto. Il colmo dell'incomprensione si verifica in coloro che si limitano ad attendere, ormai da decenni, che la strana e nefasta parentesi si chiuda finalmente, e che il cammino della storia, violentemente e arbitrariamente interrotto da forze negative, riprenda tranquillo e sereno al punto di prima. Spettacolo pietoso e disgustoso quello di coloro che attendono. Lì si vede ogni giorno spiare all'orizzonte, per scoprire se avanzi qualche segno premonitore della fine; e ogni pretesto è buono per alimentare il fuoco della loro morbosa fantasia e per costruire l'immagine del domani che aspettano. Poi il domani viene e la nuova delusione li abbatte e li mortifica; ma non si danno per vinti, e riprendono ogni giorno con sempre minori forze e con sempre maggiore desolazione il misero giuoco delle previsioni della fine. Sono energie spirituali che si consumano a vuoto, senza arrecare bene né a sé, né agli altri, e legittimando, con la rinuncia a operare e a collaborare, l'incerto cammino, gli errori e le immoralità di coloro che li sostituiscono nella nuova vita politica.

Nell'attesa del *ritorno*, è il segno manifesto della crisi della vecchia cultura, anzi di un disfacimento che rasenta la stupidità. Illudersi che si riaffermi l'ideale della libertà, come lo si concepiva prima della guerra del '14, e che si riaprano a nuova vita gli istituti in cui esso viveva, e si sviluppava, è troppo ingenuo e troppo poco intelligente, perché si possa continuare a dar credito a chi lo affermi in nome di una superiore cultura. Quel mondo non tornerà più, per la semplice ragione che non potranno più richiudere gli occhi coloro che li hanno finalmente aperti. Di fronte ai quali la vecchia cultura assume la noiosa e monotona fisionomia dei *laudatores temporis acti* ossia degli attori dell'eterna tragedia della senilità che non comprende il mondo che nasce.

* * *

Per avere la prova di quanto si è detto basta affacciarsi alla produzione filosofica e scientifica di questi ultimi decenni e osservare il modo con cui i nuovi problemi sono stati affrontati o meglio evitati.

Dal punto di vista più propriamente speculativo il problema tornato di moda è naturalmente quello della libertà. Né si può dire che manchi una ricca serie di libri, di saggi e di articoli sull'argomento. Ma invano si cercherebbe in questa letteratura l'elasticità mentale necessaria a una nuova elaborazione del concetto nei suoi termini metafisici e nelle relative conseguenze di carattere pratico. La revisione che è valsa a mettere in luce la debolezza dei fondamenti filosofici del liberalismo non ha condotto a nessuna teoria che sappia andare oltre le aporie dell'illuminismo e dell'idealismo hegeliano. Posta tra i due estremi del concetto empirico e del concetto trascendentale di individuo, la recente speculazione non ha compiuto nessuno sforzo serio per superarne l'antinomia e con ciò ha tolto ogni effettiva validità alla nuova rivendicazione dell'ideale del liberalismo. Ha ripiegato allora sui motivi tradizionali della libertà, così come può essere intesa nell'immediatezza di chi fa leva sul proprio egoismo e non sa vedere se non in funzione di esso. L'ideale è tornato a porsi nei termini settecenteschi e risorgimentali, ma senza più l'ingenuità, la freschezza e la fede di quei tempi.

Più che l'amore, vale l'odio; più che la fede, la bile di chi si è lasciato spodestare senza sapere reagire. Non l'entusiasmo per la libertà da conquistare, ma il rimpianto del privilegio perduto: questa è la vera nota dominante della nuova letteratura sul problema della libertà. E si comprende come, su questo piano, non sia potuta venire alla luce nessuna pagina speculativamente forte e umanamente commossa. Son vecchi motivi stancamente rivissuti e il cui unico sostegno è dato dal sentimento di rivolta degli sconfitti. Cammino fatto a ritroso, come di chi cerca un bene smarrito e può anche dolere e sanguinare, ma non può certamente destare entusiasmi o alimentare una fede. Povera e misera cosa, dunque, di fronte al fermento di una libertà che nasce, germinando nella coscienza di chi non l'ha mai avuta e che si accinge alla lotta con l'ideale di una grande conquista storica. Ancora più immediato e speculativamente meno corretto il concetto di libertà che auspica oggi il proletariato, ma quanto più vivo e più ricco di vera spiritualità, di fronte a quello che tramonta. Non più eco di un tempo che fu e di una battaglia gloriosamente combattuta, ma la battaglia stessa con la fede di chi l'inizia e con la sicurezza di vincerla.

La ragione essenziale della diversità dei due atteggiamenti è data dal fatto che la cultura borghese si fonda astrattamente sul concetto della libertà come essa storicamente ha saputo vedere e conquistare, e non sa distinguerla dal diverso concetto di libertà, quale oggi si è venuto maturando. Non sono naturalmente due libertà, ma una sola nel suo sviluppo, se non che è proprio lo sviluppo che non si sa vedere, per l'interesse particolare che lega la cultura borghese ai modi della vita borghese; e allora si determina una radicale deviazione intellettuale che non può non condurre a un'intrinseca falsificazione e dissoluzione della cultura senza appellativo. Lungi dal partecipare alla nuova vita del concetto, gli intellettuali si ritirano nell'ostinata difesa delle loro posizioni e rivestono gli antichi idoli con la retorica della ripetizione e con la passione misonistica. Nella rozzezza e nella violenza dello sforzo del proletariato vanno intanto determinandosi le premesse per un più profondo concetto scientifico della libertà politica.

Se poi dal piano più genericamente ideologico passiamo a quello delle singole scienze sociali, la dimostrazione dell'esaurimento della vecchia cultura appare ancor più manifesta e irrefutabile. L'esempio più significativo è dato dalla crisi della scienza economica, che più da vicino dovrebbe prevedere e avvertire le necessità della trasformazione in corso. Mai scienza, invece, non si è chiusa come quella economica nei dogmi ereditati dai suoi fondatori illuministi e non si è dimostrata incapace a comprendere il carattere storicamente relativo dei propri presupposti. Chiusa nel fanatismo della purezza matematica e quindi della natura eterna delle proprie leggi, essa è andata incontro alla realtà con l'olimpica indifferenza di chi non può esserne menomamente toccato o sfiorato. Anche in questa sede il mito teorizzato è stato quello della libertà, ma naturalmente visto in funzione della libertà di scambio che presuppone il privilegio della proprietà. E ogni volta che si è cercato di reagire a questo preconcetto antiscientifico, si è cercato di evitare il problema o speciosamente distinguendo liberismo da liberalismo, o ancora più artificiosamente avvertendo che la norma economica si fonda su determinate ipotesi e prescinde dal giudizio sul valore ideologico e politico di esse. Sta di fatto che le ipotesi di una realtà economica diversa da quella vagheggiata dal liberalismo non hanno ancora avuto alcuna sistemazione scientifica e che i problemi più vivi dell'attuale vita economica, dall'economia programmatica all'autarchia, dalla crisi del capitalismo alla disoccupazione, restano al margine della scienza attendendone invano aiuto per la soluzione. Basti pensare alla facilità con cui gli economisti lasciano circolare senza reagire la leggenda che la disoccupazione si debba allo sviluppo della macchina o addirittura alla superproduzione, senza timore con ciò di irridere alla miseria di tanta gente e quasi che i miliardi di uomini che abitano sulla faccia della terra abbiano tutti una macchina e una villa carica di ogni ben di Dio e siano stanchi di nuotare nell'abbondanza. Mostruosità di questo genere sono sufficienti da sole a far pesare sulla scienza economica una delle principali responsabilità di quello che avviene. Perché è proprio alla scienza economica che sarebbe dovuto spettare il compito di illustrare alla società capitalistica la contraddizione ormai insuperabile di certi regimi e di certi istituti, e ormai di invitarla a trasformare la struttura del sistema suggerendole gli strumenti più adatti. Ma il fatto è che gli economisti, più degli altri, vivono al centro della società borghese, nella peculiare atmosfera adatta a coltivarne i pregiudizi ideologici, e finiscono con l'essere, anche senza averne chiara coscienza, i difensori più accaniti dei privilegi capitalistici. È una deformazione mentale ormai connaturata, che toglie ogni possibilità di distinguere l'essere dal dover essere e fa scambiare la contraddizione della situazione di fatto con la legge dialettica della realtà.

Analoghe osservazioni potrebbero farsi per quel che riguarda la scienza giuridica, così nel campo del diritto pubblico come in quello del privato. Una trasformazione così radicale come quella che sta avvenendo, e che si riassume nel principio di sostituire alla società individualistica del liberalismo la società organica o corporativa nazionale e internazionale, non può non aprire una serie infinita di

problemi giuridici e sollecitare la ricerca di tutti gli istituti atti alla instaurazione della nuova realtà politica. La scienza giuridica, invece, resta per la massima parte estranea al problema *de jure condendo* e preferisce assumere un atteggiamento contemplativo che si risolve in effetti in una rilevante resistenza passiva. Nessuno sforzo per comprendere e avviare la realtà in divenire, nessuna revisione sostanziale dei principi informatori della scienza alla luce delle più ricche esigenze giuridiche e dei più complessi rapporti sociali.

* * *

Questo estraniarsi della scienza dalla vita, non ha potuto non incidere sullo stesso abito mentale dello scienziato, che ha finito per esaltare la sua apoliticità come il colmo della obiettività. Ne è venuta fuori una sorta di positivismo economico e giuridico che è l'espressione più evidente della passività della scienza e della sua funzione sempre più accessoria e irrilevante. La preoccupazione dello scienziato è diventata esclusivamente quella di accogliere nei vecchi schemi il nuovo contenuto della realtà, forzandolo come in un letto di Procuste, con la convinzione dogmatica della riducibilità del nuovo al vecchio.

Così, in economia, ci si è dati da fare per intendere i fenomeni del corporativismo alla luce delle leggi dell'equilibrio e non si è nemmeno intravisto che corporativismo e meccanismo sono agli antipodi e che per fissare le leggi di un'economia corporativa occorre rinunciare in modo definitivo ai principi dello scambio e del mercato. Non meno incomprensivo è, in conseguenza, l'atteggiamento assunto dagli economisti di fronte al problema dell'oro. Si va discettando in modo inconcludente sulla possibilità di sostituire la moneta oro con la moneta lavoro e il problema si pone come se si trattasse davvero di due diverse monete, delle quali occorre riconoscere la maggiore o minore validità ed opportunità, e non si arriva a supporre che la così detta moneta-lavoro deve essere la negazione del concetto tradizionale di moneta, così come negazione di esso è tutta l'economia programmatica.

Quando poi, con tutta la buona volontà, non si riesce a rivestire la realtà in formazione con la veste scientifica del passato, al nuovo ci si rivolge con l'indifferenza di chi è costretto a prenderne atto e a registrarlo. Si constatano i nuovi dati di fatto e li si raccolgono con l'intenzione di scoprirne non appena possibile le leggi che li regolano. Per ora appaiono fenomeni fuori della legge e inintelligibili, e occorre rinviare al futuro ogni volontà di effettiva sistemazione scientifica. Lo scienziato torna a essere, positivisticamente, collezionista di fatti, e la rinuncia ad agire nella trasformazione della realtà diventa totale. Né vale sollecitarlo alla disamina di ciò che avviene e invitarlo a sottoporre al suo studio i fenomeni del corporativismo. Messo alle strette, egli distinguerà l'economia generale dalla corporativa, la scienza dalla politica, e in virtù di questo dogmatico dualismo rimarrà in effetti fuori dell'una e dell'altra, nella ripetizione estrinseca della prima e dell'incomprensione radicale della seconda. Anch'egli è nella posizione dell'attesa, e attende, in particolare, che la diversa vita economica abbia assunto una consistenza

maggiore e una fisionomia più precisa. La realtà deve formarsi senza la scienza e questa deve arrivare quando non c'è più bisogno di lei.

Peggio avviene nell'ambito della scienza giuridica. Qui l'abito positivista, nel significato più negativo del termine, ha assunto la forma del così detto tecnicismo giuridico, che dovrebbe consentire la riduzione di un qualsiasi contenuto della vita politica nella forma sistematica del diritto. Il dualismo di scienza e di vita diventa esplicitamente essenziale e il giurista assume un atteggiamento di assoluta estraneità rispetto al contenuto della norma ch'egli deve scientificamente informare. Anche qui il contenuto riguarda il politico e soltanto la forma il giurista, e i criteri di valutazione debbono essere radicalmente diversi. Al giurista perciò non importa la logica del contenuto, ma soltanto quella della forma, e le due logiche possono andare ognuna per conto proprio, prescindendo dall'esigenza di una qualsiasi unità di valori. Abito passivo, questo, che consente al giurista di ieri di andare incontro a tutta la realtà corporativa disinteressandosi del suo significato intrinseco e quasi senza accorgersi di essa. Essa infatti diventa per lui una qualsiasi serie di articoli di legge, o addirittura una raccolta di leggi da ordinare e inquadrare nel sistema generale del diritto. E quando l'operazione è compiuta egli è soddisfatto di sé e della scienza che ha contribuito a formare, anche se il corporativismo che ha così sollevato agli onori della scienza è sostanzialmente la negazione di quella scienza al cui sistema è stato arbitrariamente ricondotto. Perché, come al solito, il giurista non ha la capacità di intendere che il corporativismo implica una rivoluzione sociale che non può non essere insieme una rivoluzione scientifica e che con il suo avvento tramonta anche quel concetto di diritto sul quale era fondata la società borghese e individualistica.

Queste obiezioni, del resto, non valgono a scuotere per nulla la convinzione di economisti e giuristi, anche se lo si richiami all'esempio degli scienziati del '700, artefici primi della rivoluzione. Gli odierni scienziati, infatti, sono sicuri di rappresentare un grado scientifico superiore, e proprio in quanto, a differenza di quelli di due secoli orsono, hanno avuto la capacità di raggiungere un livello di maggiore serenità e hanno saputo difendere la purezza dell'astrazione scientifica dal concreto interesse politico. Ma ad essi non viene in mente, ed anzi sembra *a priori* falso ed assurdo, che l'astratta legge scientifica da essi ipostatizzata è soltanto l'eco di una concreta concezione politica ormai sorpassata e che l'erroneità della loro scienza è proprio nel credere, attraverso l'astrazione, a un concreto che va dissolvendosi e morendo. Non soltanto la loro non è scienza pura, ma è difesa inconsapevole di una realtà politica al tramonto, che si trascina in virtù di stanche forze reazionarie, alle quali la scienza di oggi non teme di accompagnarsi e di recare aiuto con quel tanto di prestigio che le è rimasto.

* * *

Abbiamo voluto insistere sulla decadenza della cultura borghese, puntualizzando il nostro esame sulle scienze sociali, perché tali scienze più di ogni altra possono rivelare la forza e la decadenza di un regime politico. L'enorme importanza

della rivoluzione francese è stata segnata proprio dal rinnovamento e anzi dal sorgere stesso delle scienze sociali, per opera delle quali soprattutto avvenne la trasformazione politica e istituzionale. Allora fede scientifica e fede politica erano una fede sola e lo scienziato non aveva altro ideale che di tradurre la scienza nella vita. Oggi non più: oggi lo scienziato borghese non vuol riconoscere il carattere essenzialmente politico della sua scienza e si trae in disparte con l'illusione di poterla salvare anche se muore quella società con la quale e per la quale essa è nata. Le scienze sociali, come in genere tutta la cultura, restano al margine della rivoluzione fascista. E la differenza tra le due rivoluzioni è segnata proprio da questo fatto fondamentale. Allora la rivoluzione era fatta dalla borghesia, la cui arma più valida era data dal pensiero speculativo o scientifico; oggi, invece, è fatta dal proletariato e la nota caratteristica non può essere ritrovata che nel lavoro. Ma se tra mondo della cultura e mondo del lavoro è sorto un iato insuperabile, tale da rendere necessaria un'altra rivoluzione, è solo perché la cultura borghese non è più vera cultura e non ha più nulla da dire alle masse che si illudevano di potersene servire. Ormai l'illusione è caduta e si riprende il cammino con forze più modeste, ma con sicura coscienza ch'esse sono le sole sulle quali possa farsi assegnamento.

Che la cultura borghese abbia esaurito il suo compito e non sia in grado di arrecare un vero aiuto, è cosa di cui si sono dovuti ben presto accorgere i nuovi regimi. Negli elementi rivoluzionari pervenuti al potere si notarono dapprima alcuni segni di soggezione e di reverenza nei confronti dei rappresentanti dell'alta cultura e ad essi ci si rivolse molte volte con la speranza di un aiuto effettivo nella difficile costruzione intrapresa. Ma ben presto le illusioni caddero una dopo l'altra: i giganti della scienza non avevano nulla da dire e la loro collaborazione — anche nei casi più sinceri e volenterosi — si risolse in ben povera cosa. La cultura era stata sorpassata dagli eventi e non aveva più forza di comprendere e tanto meno di provvedere.

Nel rapido ritmo della rivoluzione, si dovette sempre più rinunciare a valersi degli uomini di cultura: via via che la costruzione procedeva il distacco si accentuava ed aggravava. La collaborazione allora fu cercata quasi soltanto nel campo della tecnica, là dove i presupposti politici erano al margine e dove il contrasto tra borghesia e proletariato non escludeva la possibilità di un comune lavoro. Purtroppo, però, anche in questo campo non mancarono le delusioni, specialmente in rapporto ai problemi tecnici che hanno una qualche connessione con i problemi sociali e politici. Anche il tecnico, infatti, abituato a vivere nel clima della borghesia, ha i suoi preconcetti che finiscono con l'influire, sia pure indirettamente, sull'azione scientifica alterandola o arrestandola nel suo processo. È avvenuto così che il tecnico sia stato deviato nel suo giudizio di fronte alla prassi alla quale non era abituato e che le sue previsioni, alcune volte, anzi troppe volte, abbiano ricevuto una clamorosa smentita dalla realtà. Ma anche nel campo della pura tecnica, là dove i rapporti con i problemi sociali sono specificamente irrilevanti, la cultura borghese non ha risposto alle speranze che in essa si riponevano. E ciò per il semplice fatto che il borghese, anche nella veste del tecnico, non può non risentire dei caratteri della vita alla quale è educato e non portare nel campo della propria

competenza le abitudini di rilassamento e di inerzia di una classe in decadenza. Anche la tecnica finisce con il cristallizzarsi in forme stereotipate, incapace di rinnovarsi profondamente e di trasformare in modo radicale la realtà sulla quale opera. Viene a mancarle la forza inventiva necessaria a seguire con lo stesso ritmo di rapidità la trasformazione sociale richiesta dalla rivoluzione, e viene a prodursi un quasi insuperabile contrasto tra ciò che la tecnica può offrire e ciò che il politico le chiede. La collaborazione diventa difficile e molte volte soltanto la decisione e l'insistenza del politico riescono a forzare la mente e la mano del tecnico fino a far loro produrre ciò che aveva l'apparenza dell'impossibilità e acquista il carattere di realtà miracolosa. Nella sua ansia costruttrice il rivoluzionario non può fare a meno di servirsi dell'opera del tecnico, ma sente che la collaborazione è fiacca e disorganica, perché non sorretta dalla stessa energia spirituale e dalla stessa fede.

* * *

Una cultura borghese ridotta in questi termini di estraneità alla vita e di intrinseca fiacchezza spirituale non può avere, naturalmente, neppure la forza morale necessaria alla propria affermazione e difesa. Si spiega, perciò, molto agevolmente lo spettacolo dato dalla massima parte degli uomini colti di fronte ai problemi pratici sollevati dalle necessità della rivoluzione. Lungi dal saperla prevedere e guidare, la cultura borghese non ha avuto neppure quel minimo di dignità necessario per affrontarla e subirla. Nell'animo del borghese è avvenuto un radicale sdoppiamento, per cui quanto più grande è l'avversione interna, tanto maggiore appare l'ossequio formale e il servilismo. Le forme di inutile e non richiesta umiliazione, alle quali si è piegata la cultura, sono troppo note a tutti perché sia il caso di richiamarle alla mente e di analizzarle. Le espressioni della falsità sono diventate abituali nell'attività di ogni giorno e non si è temuto di profanare nel modo più vile tutti i valori della scienza e della vita. Il peggio è che, quanto più si espone al disprezzo pubblico la cultura che non si sa difendere, tanto più ci si lamenta in privato del poco rispetto che le nuove gerarchie politiche mostrano per essa. Si grida all'incultura e all'immoralità e non ci si accorge di dare il più vituperevole esempio di insensibilità culturale e di mancanza assoluta di pudore. La capitolazione della cultura, e specialmente di quella ufficiale, di fronte alle forze della rivoluzione è stata la prova più grave, più decisiva e più irrefutabile della fine spirituale della borghesia e della necessità di spodestarla definitivamente perché si possa respirare un'aria più pura.

Il fenomeno dell'incapacità di resistenza si spiega in gran parte con il sentimento della paura, che dalle forme più giustificate si è volta, in espressioni inverosimili, a irriconoscibili fantasmi creati dalla più incontrollata mania di persecuzione. Ci si è rivelati incapaci di vero dominio di sé e di possesso dei più elementari freni di inibizione. Ciò nonostante, non è la paura, anche ingiustificata, la colpa più grave e la reazione più comune del servilismo. La vera mancanza di fede nei valori della propria cultura si è rivelata, infatti, nella facilità con la quale la si è profanata ai fini del più volgare tornaconto e delle più misere ambizioncelle. La

caccia agli incarichi, alle commissioni, alle prebende e ai titoli onorifici ha fatto sorpassare ogni ostacolo con la massima disinvoltura e tutti gli scrupoli sono stati soffocati con i più meschini compromessi di fronte alla coscienza propria e altrui. Peggio ancora: non si è esitato a valersi dei metodi che si deploravano per mettere a posto le proprie faccende e per eliminare concorrenti e nemici troppo pericolosi. Né vi è oggi tanto terribile condanna dei metodi della dittatura, quanto quella che prorompe, con inaudita e sempre rinnovata violenza, dalla bocca di chi largamente se ne è servito per ottenere ciò che non avrebbe potuto in virtù dei mezzi ordinari.

Il discredito, così largamente gettato nel mondo della cultura dalla maggior parte dei suoi rappresentanti, si va dimostrando ormai tale che non è prevedibile una modificazione essenziale della situazione. Né a far da contrappeso a tutto il male può valere l'esempio, a volte eroico, di quei pochi che hanno saputo e sanno soffrire e morire con la dignità di chi difende un vero valore spirituale. La condanna del mondo borghese non può valere per queste eccezioni. Le quali purtroppo sono in numero estremamente piccolo e anche inferiore a quello che appare dalle espressioni più superficiali. Perché, infatti, non mancano tra gli oppositori intransigenti coloro che si trovano ad aver pregiudicato la loro posizione per un calcolo errato delle probabilità. Sono quelli che hanno avuto per anni la certezza matematica della fine del fascismo alla scadenza di qualche settimana o di qualche mese, e hanno creduto opportuno di mantenersi sempre in vista nella loro veste di irriducibili avversari, per beneficiare, al momento opportuno, della migliore successione. Sono i giuocatori di borsa al ribasso o al rialzo, che sono stati delusi, e irreparabilmente delusi, nelle loro previsioni. Ah, se potessero tornare indietro! Non una, ma dieci tessere cercherebbero di procacciarsi, per mettersi in prima fila. Ma oltre questi, altri oppositori vi sono, che non meritano troppa ammirazione. Tra le vittime, infatti, non manca chi si compiace di atteggiarsi a tale e di crearsi una qualche gloriuzza o una qualche reputazione personale nell'ambito di un certo mondo nel quale prosperano i suoi interessi particolari. Non è facile dunque, come sempre avviene quando si giudica dei valori di coscienza, discriminare il buono e il cattivo nel campo della cultura borghese che non si è piegata servilmente al nuovo regime. Ma più o meno che siano, alcune figure magnifiche non mancano di gettare la loro splendida luce sul mondo che finisce. Figure che scompaiono silenziose e quasi ignorate, chiuse in una nascosta miseria e in un sacrificio totale delle manifestazioni della propria personalità; o figure pubblicamente bersagliate, perseguitate, che difendono a viso aperto, fino all'ultimo, la loro fede e la loro dignità. Purtroppo, tanto per le une che per le altre, gli ultimi sprazzi di luce della borghesia non riescono a tradursi in opere o in scritti che valgano a consacrare nuovi valori; ché anzi l'espressione del loro sacrificio è consegnata a documenti che suonano stranamente anacronistici e incapaci di alimentare nuovi processi spirituali. Tanto se ci rivolgiamo alla letteratura dei fuorusciti, quanto a quella di coloro che hanno la possibilità di continuare a svolgere all'interno la loro opera di oppositori, dobbiamo convenire che nessuna nuova conquista del pensiero né alcun motivo precursore dell'avvenire sono stati sollecitati dal dramma presente e hanno gettato qualche seme destinato a fruttificare. Il fuoruscitismo, in particolare, è da questo punto

di vista completamente fallito: nessuna nuova figura di rilievo è stata da esso messa in luce; nessuno degli scrittori che vi hanno partecipato ha detto una parola che dia affidamento di sopravvivere. Il che è molto significativo, specialmente se si pensi all'importanza che hanno avuto per la storia del pensiero italiano e europeo i nostri grandi esiliati del Risorgimento, rappresentanti di una cultura borghese ancora in pieno sviluppo. Né quindi può avere alcun fondamento di verità l'affermazione che si suole ripetere da alcuni, secondo i quali il pensiero tace perché soffocato nella sua libera manifestazione. Tace, la cultura borghese, perché non ha nulla da dire e perché non ha la fede necessaria per esprimersi: se fosse diversamente, nessuna forza al mondo potrebbe valere a uccidere le nuove idee, le quali troverebbero anzi, come sempre è avvenuto nella storia da Socrate in poi, proprio nella lotta contro la sopraffazione la ragione per un più grande approfondimento e per una maggiore forza espansiva.

* * *

Nonostante questo stato della cultura e della moralità borghese, nulla appare più certo e giustificato della condanna che si suole ripetere di continuo della così detta barbarie dei nuovi regimi. I quali avrebbero l'enorme responsabilità di abbassare il livello culturale dei popoli e di educarli alle forme della più violenta e bassa immoralità. La maggiore arma di difesa, anzi, che la borghesia cerca di usare per salvaguardare i propri diritti e la propria asserita superiorità è proprio nella continua e monotona esemplificazione della grossolana ignoranza e della cinica crudeltà di cui i nuovi regimi danno prova. Ed è un sadico affannarsi nella ricerca di tutti i motivi di scandalo, che sono raccolti con cura e ornati di particolari piccanti e fatti circolare con abile sveltezza, sì da non lasciare mai a bocca asciutta i professionisti della mormorazione. Ma non viene neppure in mente, a codesti zelanti difensori della cultura e della moralità di fronte alla insorgente barbarie, che se la barbarie davvero può affermarsi e prosperare sotto gli occhi di un mondo superiore è soltanto per colpa di chi si ritiene superiore senza tuttavia riuscire a dimostrarlo. La borghesia è del tutto sorda a questa verità incontrovertibile: che la colpa del male è sempre di chi rivendica a sé l'attributo della bontà. È un'elementare norma della vita educativa che il maestro è responsabile dell'ignoranza e della cattiveria degli scolari; e se la vita educativa è tutta la vita, colpa della classe dirigente sarà di aver educato all'ignoranza e all'immoralità, quando si tenevano in mano tutte le leve di comando. Come il presunto negativo sarebbe tutt'a un tratto insorto e avrebbe spodestato gli effettivi valori, se esso non fosse stato alimentato nella sua negatività e mosso alla ribellione da chi ne aveva la tutela spirituale? Troppo facile declinare le responsabilità e riversare le colpe sugli inferiori quando il proprio compito è fallito. Troppo vile distinguere il valore proprio dal disvalore altrui, quando il valore dovrebbe consistere nell'eliminazione del disvalore di coloro che, a lungo e invano, hanno creduto nei loro dirigenti. Tutta la barbarie di cui vi lamentate è stata da voi coltivata e spinta alla disperazione e se oggi, nella violenza della reazione, affiora tanto torbido, è inutile che vi affanniate a rilevarlo

e a proclamarlo lungi da voi, perché tutto ciò che vi può essere di più scandaloso e orrendo è frutto della vostra incuria, del vostro assenteismo e della vostra profonda insensibilità morale. Quel riso di scherno e quella smorfia di disgusto che continuamente si leggono sul vostro viso sono la vostra peggiore condanna: essi infatti dimostrano soltanto che avete perso ogni pudore e che non avete più il coraggio di assumere la responsabilità che vi spetta. Riso e smorfia sono i segni manifesti dell'impotenza cui è giunta la borghesia nel processo della sua dissoluzione.

* * *

Ma quella barbarie di cui si parla così lamentosamente è poi tutta e veramente barbarie? Nessun dubbio che la sostituzione rivoluzionaria della classe dirigente abbia portato alla superficie tanti elementi di cultura e di moralità inferiori e che tante espressioni negative si siano manifestate nella nuova realtà politica. E nessun dubbio, neppure, che se il significato dell'attuale rivoluzione è nel passaggio dalla civiltà borghese a quella proletaria, la tanto più larga base della nuova civiltà debba implicare il costituirsi di una classe dirigente a un livello intellettuale inferiore. Sono, queste, necessità intrinseche al processo e sarebbe vano pretendere di neutralizzarle dall'oggi al domani. Ma tutto ciò non vuol dire, poi, che l'inferiorità sia davvero costituzionale e che il confronto dei due regimi sia a danno del nuovo. Intanto è evidente che se il nuovo si è verificato, e non per forza improvvisa dall'esterno, ma per una energia esplosa dall'interno, vuol dire che tale energia sussisteva ed aveva acquistato coscienza di poter lottare e vincere contro la tanto superiore borghesia. Il che denota, è vero, l'inficiamento spirituale della borghesia in via di liquidazione, ma non può non dimostrare anche lo sviluppo spirituale del proletariato che si accinge a ereditarne il potere.

Se non che, oltre questa constatazione di carattere generale e indiscutibile, altre osservazioni più particolari possono già farsi sulle nuove forze spirituali che già si delineano e si affermano. Dal punto di vista morale, anzitutto, non è chi non si accorga del carattere decisamente volitivo dei nuovi regimi di fronte a quelli che tramontano. È tutta una volontà di fare e di rifare che si esprime in un potente sforzo costruttivo le cui manifestazioni diventano ogni giorno più evidenti. La stessa fisionomia del paese ne è radicalmente trasformata e in pochi anni campagne, strade e città hanno assunto un aspetto così diverso, da far ritenere pressoché miracoloso quel che si è compiuto. Ci si è volti al paese con l'intenzione di riacquistare coscienza delle sue possibilità e di impadronirsi di tutte le sue forze, al di sopra e al di sotto della superficie. È stato un primo, grandioso atto di revisione, un primo cosciente bilancio delle proprie forze, destinato a rincuorare gli animi, sollevarne il senso di dignità, sfatare leggende calunniose d'impotenza. La parola d'ordine è stata: *bonifica*, e una prima radicale opera di pulizia, a cominciare dall'acquitrino intorno alla capitale, è stata compiuta. Pulizia fisica, che non ha temuto di colpire il pittoresco e il nostalgico e che ha inciso profondamente nel gusto e nella sensibilità di tutti. L'Italia va acquistando una coscienza sempre meno retorica della sua decantata bellezza, perché è una bellezza alla quale ormai si contri-

buisce con il desiderio esplicito di potenziarla in tutte le sue espressioni. V'è anche il bisogno di presentarsi in veste più dignitosa agli stranieri, che troppo avevano irriso alla nostra incuria e alla nostra sporcizia. È il pudore nuovo di un'Italia che non vuole più fare l'apologia di tutto ciò che è straniero e che non ama ostentare, come la borghesia, la sua inguaribile esterofilia.

A questa prima ripresa di coscienza del proprio corpo, l'Italia, come del resto gli altri paesi fascisti, ha unito lo sforzo di ricongiungersi più direttamente alla propria tradizione dell'anima, finora quasi soffocato dal disfattismo di una borghesia che identificava l'Italia con se stessa. Molta retorica, certamente, e molta grossolanità in questa rivendicazione della propria storia, ma come sarebbe potuto avvenire diversamente, se chi avrebbe avuto la capacità di farlo con maggiore finezza non ne avvertiva il bisogno e indulgeva all'oblio? D'altra parte la rivendicazione storica si accompagna a una coscienza nuova delle proprie capacità e del proprio posto nel mondo. Il fascismo ha consentito di portarsi sul piano dei grandi protagonisti della storia e di esercitare un'influenza europea e addirittura mondiale. Anzi l'Italia sa di essere stata la prima a far sentire le nuove esigenze, ad aprire la serie delle rivoluzioni fasciste, a porre il problema della revisione dei trattati, a criticare l'ideologia di Ginevra, a lanciare, infine, quella grande sfida all'imperialismo britannico, che segna il punto di partenza della nuova vita internazionale. Sa tutto questo, l'Italia, e questa coscienza non può non darle il senso di una superiore dignità e non arricchire e potenziare tutte le energie spirituali.

Quel che si è detto per l'Italia nel suo complesso vale naturalmente per ognuno degli italiani e specialmente per quelli appartenenti alle nuove generazioni. Per ognuno di essi, infatti, si nota una rinnovata coscienza del corpo e dell'anima. Del corpo, riaffermato in una più grande libertà e sanità, spoltrito e cimentato nella fatica e nel rischio, messo sempre più a contatto con gli elementi della natura ed esercitato al mare e alla montagna. Dell'anima, che risente del più ampio respiro del proprio paese e si solleva a un'esperienza enormemente ingrandita di esso e del mondo che lo circonda. L'italiano si sprovvincializza ed è posto finalmente in condizioni di guardare al di là delle frontiere in funzione delle idealità della propria nazione. Non più l'emigrante smarrito nel mondo come un individuo staccato dalla patria e operante esclusivamente in nome proprio e delle proprie angustie economiche, ma il rappresentante diretto dell'Italia in terra straniera, in Europa e negli altri continenti, con missioni civili e politiche, o ancor più come soldato che è presente dovunque si pongano le condizioni della nuova realtà politica. Non più, dunque, con la mentalità di chi cerca protezione e aiuto, ed è costretto a una posizione più o meno servile, bensì con la libertà di chi agisce per far valere un diritto e una volontà pienamente consapevoli.

* * *

Bastano queste brevi considerazioni a far vedere quanto maggior valore spirituale che non nella vecchia borghesia si contenga nella così detta barbarie del nuovo regime. Ma l'intrinseca superiorità non si limita al più ricco impulso morale e

raggiunge anche le espressioni più caratteristiche del mondo della cultura e della scienza in senso specifico. Certo, in questo campo, l'accusa di barbarie sembra ancor più giustificata, in quanto manca alle nuove classi dirigenti una preparazione lungamente curata e raffinata, ma, se dalla apparente superficie cerchiamo di giungere alla radice delle nuove esigenze, dobbiamo convenire che la realtà è ben diversa da come generalmente la si concepisce e che anche dal punto di vista scientifico l'avvenire è nelle nuove forze faticosamente esprimendosi. Già abbiamo avuto modo di accennare a tutti i nuovi problemi che la rivoluzione ha posti e ha risolti o avviati alla soluzione; e non si può dubitare che questo sia stato possibile unicamente attraverso un'intuizione più o meno esplicita di più profondi principi scientifici. Le scienze sociali in particolar modo sono in via di radicale trasformazione, in virtù di questa coscienza introdotta in esse violentemente dall'esterno. Nell'economia, ad esempio, nonostante l'accanita resistenza della tradizione borghese, si vanno rapidamente ponendo i presupposti non solo di un notevole arricchimento teorico, ma addirittura di un nuovo concetto informatore della scienza. L'economia programmatica succede a quella individualistica e non certo per autonomo sviluppo della scienza. Lo stesso deve ripetersi per la scienza giuridica, in cui l'esigenza della norma regolativa dell'attività degli individui, nell'ambito del programma sociale costruttivo, tende a mutare radicalmente il concetto di norma e di diritto. Ancor di più la trasformazione tecnica si sta operando nel campo della politica interna e internazionale, dal problema della rappresentanza a quello degli istituti amministrativi, dal concetto di diritto internazionale a quelli di sovranità e di eguaglianza. Un esempio caratteristico si è già visto per quel che riguarda il problema dei piccoli popoli, per i quali si sente ormai assolutamente inadeguato l'astratto principio dell'autodeterminazione. Le democrazie si affannano ancora, in buona o in mala fede, a porre tra i fini delle loro lotte quello del rispetto dell'autonomia delle nazioni minori e non si accorgono di aver già ridotto all'assurdo il principio con la pace di Versaglia. Il fascismo al contrario ha già impostato il problema nei termini dell'organicità della vita internazionale per cui i diversi paesi e i diversi popoli diventano elementi essenziali di organismi politici ed economici vitali: organismi caratterizzati da necessità storiche, geografiche, agricole, minerarie, ecc., non astrattamente ed equivocamente alterate da un improvviso parere di maggioranze elettorali. Così nella vita interna come in quella internazionale, deve essere un superiore criterio tecnico e scientifico quello che determina la vita dei popoli se si vuole davvero ch'essa riposi su condizioni obiettive di stabilità.

È, dunque, tutta una nuova prassi che va trasformando la teoria, ma perché è prassi in cui è già immanente un più alto principio teorico. La barbarie va costruendo la nuova scienza. Il che si spiega con la lenta e sotterranea maturazione di motivi inespressi, che si son venuti formando nella coscienza delle classi tenute in soggezione e che oggi affiorano e si impongono. V'è nelle nuove intuizioni tutta la forza spirituale di un'intelligenza vergine che comincia a manifestarsi e, anche se le prime espressioni non hanno la finezza della cultura in decadenza, rivelano tuttavia una forza sostanziale dalla quale non è più dato prescindere. Sono infiniti problemi che si vanno ponendo, in apparenza disordinati e contraddittori, alcuni

addirittura contro ogni criterio logico e contro lo stesso senso comune, ma poi i problemi si approfondiscono e mostrano la loro imprescindibile interferenza e anche l'assurdo acquista una logica imprevedibile. È una creazione per la massima parte anonima, che erompe immediata dalle coscienze e dalle cose, e che a un certo punto acquista consistenza e piega alla convinzione. È la massa che si esprime attraverso i suoi tanti bisogni spirituali lungamente repressi.

Né soltanto la scienza nuova va ponendosi attraverso un processo apparentemente antiscientifico: tutta la vita, fino alle più alte manifestazioni dell'arte, si va colorando in modo diverso e si stacca, a volte inavvertitamente, a volte in modo brusco e paradossale, dal ritmo consueto, per acquistare nuove forme, più ricche e complesse. Nuova vita che è, dunque, essenzialmente, nuova cultura.

* * *

Il carattere fondamentale della cultura in divenire è dato dalla più profonda inventiva. Raffinata la vita e la cultura borghese, ma ormai incanalata nelle forme stereotipate e monotone della decadenza. Ma il ritmo della rivoluzione è rapido, il suo procedere elastico. Basta guardare ai modi dell'attuale conflitto per convincersene. Dalla parte delle democrazie, il puntuale ripetersi dei motivi della guerra precedente e il meccanico ingrandirsi delle armi abituali, dalla parte del fascismo, dell'Asse, invece, una continua e vulcanica iniziativa, che si esprime nei vari campi della tecnica, della strategia, della diplomazia, e che rende nella massima parte imprevedibili le mosse e gli sviluppi dell'azione. Né meno evidente è il contrasto per quel che riguarda le ideologie avanzate dalle parti in conflitto. Di fronte alle esigenze di un ordine nuovo sempre più esplicito, v'è il faticoso ripetersi dei vecchi motivi ideologici, già logorati e ridicolizzati da Versaglia e da Ginevra. Barbarie, dunque, se volete, quella dell'Asse, ma barbarie creatrice e vivificatrice di più profonda vita e cultura.

Perché a una più profonda cultura non può non avviare la più forte inventiva. In virtù sua, infatti, è possibile sganciarsi dagli infiniti pregiudizi ai quali ci teneva stretti la cultura borghese, limitando la nostra libertà e il nostro spirito critico. Se cultura vuol dire spirito critico, da quanti dogmatismi non ci ha liberati la nuova prassi rivoluzionaria, improvvisamente aprendoci orizzonti insospettati! Tante verità in cui avremmo giurato, ben sicuri nella torre corazzata della scienza, si sono dimostrate inconsistenti opinioni: tante leggi al cui impero le cose umane sembravano eternamente soggette sono svanite d'improvviso. Il cammino è più libero e il nostro animo più spregiudicato. Il pensiero ritrova, nella più profonda libertà, l'energia necessaria alla costruzione del domani.

CAPITOLO V

IL DUCISMO

La determinazione dei motivi fondamentali della rivoluzione fascista e dell'attuale conflitto ci ha consentito di precisare i caratteri di una più profonda libertà e di una rinnovata cultura. Tutte le obiezioni che si sogliono muovere contro la violenza e la barbarie del nuovo regime sono state illustrate e ricondotte alle loro esigenze positive e negative, ma non sono riuscite, nel complesso, a infirmare il significato spirituale della rivoluzione. Nonostante l'equivoco immanente a tutto il processo rivoluzionario e nonostante il carattere dualistico da esso assunto, ci è stato possibile individuare una logica interna del movimento, destinata a precisarsi e a svilupparsi così nel campo nazionale come in quello internazionale.

Se non che in tutta la nostra indagine un elemento essenziale abbiamo finora lasciato volutamente in disparte per poterne meglio comprendere il significato e l'importanza.

Si tratta, infatti, di un fattore più di ogni altro capace di agitare passioni in senso favorevole e contrario e di inibire, in conseguenza, una giusta comprensione della realtà. Passioni violente e cieche, perché non mosse soltanto dai metodi, ma soprattutto dalle persone, e tali da puntualizzarsi in esse e da arricchirsi di tutto un contenuto personalistico di simpatie e antipatie, di amori senza limiti e di odi velenosissimi. Parlarne, adunque, prima di aver chiarito le linee generali del movimento rivoluzionario avrebbe potuto indurre a una minore serenità di giudizio e a una deviazione, sia pure apparente, dall'intento critico che questo studio vuole avere. Ma l'averne differita la trattazione può valere anche a determinarne meglio la posizione centrale ed essenziale, e a gettare quindi una luce retrospettiva su tutto quanto si è fin qui esaminato.

Il fattore di cui s'intende parlare è dato evidentemente dal fenomeno del ducismo, al quale tutti i nuovi regimi sono costretti a far capo. Il che rappresenta, agli occhi degli avversari, la più sicura riprova del carattere reazionario o schiavista del fascismo e dell'assenza di ogni nuova finalità spirituale. Anzi la convinzione giunge al punto da far svuotare la rivoluzione di ogni effettivo contenuto e da farla coincidere senz'altro con l'arbitrio di una dittatura. Quante volte non si è inteso ripetere che il fascismo, in fondo, non esiste e che tutto si riduce sostanzialmente alla volontà di un uomo?

Ora, a noi sembra che questa affermazione, nella sua inconsapevolezza apologetica e denigratoria, abbia in effetti un solido fondamento, che merita di essere chiarito e interpretato in tutti i suoi aspetti. Il fenomeno del ducismo va generaliz-

zandosi e non si può concepire regime totalitario che ne prescinda. Il che vuol dire ch'esso è intimamente legato alla nuova esigenza rivoluzionaria e va compreso in funzione di essa. Che si tratti o no di dittatura è problema irrilevante; quel che importa è conoscere perché e come sorgano a un tratto, e nei paesi più vari e di più disparata tradizione storica, tali forme di dittatura, inconcepibili fino a qualche decennio addietro. Dev'essere in questo perché la ragione stessa della rivoluzione e quindi della sostanziale interdipendenza di fascismo e ducismo.

* * *

Impostata in tal modo la questione, essa non può essere ulteriormente evitata senza rendere precaria tutta la dimostrazione fin qui condotta. E infatti proprio nel sussistere del fatto dittatoriale le democrazie vedono la più clamorosa negazione della libertà, e ogni possibilità d'intesa è molte volte esclusa *a priori* per la convinzione pregiudiziale che i termini di ducismo e civiltà siano assolutamente incompatibili. Né questo deve stupire, se si pensi che altrettanto sarebbe parso a noi prima dell'esperienza del processo rivoluzionario e delle sue cause prossime e remote.

Il problema del ducismo, infatti, nasce proprio nell'ambito del problema della libertà, quando questo giunge alla crisi del sistema democratico-parlamentare. Anzi dire ducismo è lo stesso che dire fine della libertà di discussione, come ben sanno coloro che son soliti piangere sul destino del più sacro, forse, dei diritti di libertà.

Ma è qui propriamente l'equivoco che conduce al capovolgimento del significato del fenomeno. Non è vero che il ducismo determini arbitrariamente la fine della libertà di discussione, ma è invece la fine della possibilità di discussione che determina necessariamente il ducismo.

Per intendere il problema conviene riportarsi sul terreno parlamentare dove la crisi della discussione politica giunge alla più chiara evidenza. L'istituto del parlamento è costitutivo del regime liberale, sì che la sua negazione implica la negazione del liberalismo. Su questo possono essere d'accordo fascisti e antifascisti. Ma l'istituto del parlamento e il liberalismo rappresentano, come si è visto, soltanto una libertà di classe, ossia la libertà della borghesia, e possono continuare a sussistere finché la borghesia resta al potere difendendo il suo privilegio. Ne viene di conseguenza che tanto più forte è il privilegio, ossia il regime di classe, tanto meglio funzioni il parlamento e tanto più libera sia la discussione. Il che spiega perché il prototipo del regime liberale o parlamentare si debba ritrovare nel paese che è l'espressione più caratteristica della borghesia capitalistica: nell'Inghilterra. La possibilità della più esauriente e serena discussione è data, infatti, dalla sostanziale unità di interessi di coloro che discutono. E se gli interessi politici della classe dirigente coincidono con gli interessi della borghesia capitalistica, è chiaro che in tutte le discussioni fondamentali di politica interna e internazionale l'accordo è raggiunto *a priori* su tutte le questioni di principio in quanto sono legate al privilegio di

classe — e il dibattito può condursi con eleganza e raffinatezza sui particolari più adatti a rafforzare il privilegio. Coloro che avrebbero veramente interesse a dire *no*, e cioè a discutere sul serio entrando nel vivo del problema politico, sono gli assenti, i non borghesi.

Che questa sia veramente la situazione e che quindi, ancora una volta, il massimo del liberalismo rappresenti il massimo dell'illiberalismo, è dimostrato dal fatto che la crisi del regime parlamentare nasce soltanto quando — per la pressione delle masse giunte a una maggiore consapevolezza politica — irrompe nel parlamento un numero considerevole di deputati comunisti. Finché l'ingresso si limita ai socialisti riformisti e anche a quelli più accesi e rivoluzionari, la crisi non appare evidente, per il fatto, già notato, che in realtà anche i socialisti sono dei borghesi, sostanzialmente legati agli interessi della vita e delle istituzioni borghesi. Ma col comunismo si giunge ai margini della borghesia o molte volte si entra addirittura nell'ambito del proletariato: gli interessi diventano allora sempre più antitetici e il problema politico è messo a nudo per la prima volta in tutta la sua crudezza. Ebbene, proprio in questo momento essenziale per saggiare la validità del sistema parlamentare sul piano di un liberalismo che non coincida col privilegio della borghesia, il parlamento dà prova di non poter più funzionare. È cominciata la vera discussione e questo basta per farla finire.

La discussione non può continuare perché i linguaggi sono diversi e gli opposti interessi inconciliabili. Non si tratta più di cercare l'accordo tra posizioni essenzialmente affini, ma tra posizioni che si escludono reciprocamente, sì che la vita dell'una implica la morte dell'altra e viceversa. Non si tratta, come in Inghilterra, dell'avvicendamento e della coesistenza di *tories* e *wights*, e neppure della più animata discussione che può nascere con un blando laburismo; non si tratta, come negli Stati Uniti, della tranquilla dialettica di democratici e repubblicani; non si tratta cioè di un più e un meno, di un po' più a destra o un po' più a sinistra, così come avviene là dove il livello mentale e le finalità ideali e pratiche sono presso a poco omogenei; ma si tratta invece di due mondi affatto eterogenei e con preparazione culturale talmente diversa da rendere estremamente difficile, non che l'accordo, la stessa presa di contatto.

Si aggiunga che, dall'urto violento delle parti, si sprigionano come faville tante altre ideologie intermedie che mettono capo ai più disparati partiti politici, i quali tendono a beneficiare del conflitto mediante le più vaghe e ibride forme di compromesso. A poco a poco l'istituto parlamentare, in cui tale contrasto di opinioni e di interessi viene a mettersi a fuoco e a inasprirsi fino all'esasperazione, diventa sede di lotte insensate e di tentativi di sopraffazione che raggiungono perfino forme di violenza fisica. D'altra parte, per quel tanto che il parlamento continua a funzionare deve tradurre la propria fisionomia in quella del governo responsabile, e cominciano allora a formarsi quei numerosi gabinetti, senza respiro vitale, che vengon fuori dal principio di collaborazione di chi non può collaborare e che tale incapacità dimostrano col moltiplicarsi in una serie di aborti. Finisce il parlamento e finisce il governo parlamentare: la nazione resta senza timone e sbanda in tutti i sensi in modo pauroso. La discussione si moltiplica in modo patologico

e diventa alterco. Tutte le istituzioni politiche e amministrative cominciano a disgregarsi.

* * *

Quale il rimedio? È chiaro che, se la borghesia fosse stata preparata alla situazione e ne avesse compreso la necessità, sarebbe andata incontro agli eventi e avrebbe reso possibile la continuazione della discussione. Solo essa infatti poteva impedire la soluzione di continuità nella vita politica ed evitare le forme violente della prassi rivoluzionaria. Ma la borghesia ha dimostrato e continua comunque a dimostrare di essere incapace di rinnovarsi, e corre ciecamente o addirittura stupidamente verso il suicidio. D'altra parte il proletariato che dovrebbe sostituirla non ha la preparazione politica e soprattutto tecnica per farlo e l'unica conseguenza è la caduta più o meno rapida nello stato di anarcoidismo. Il processo di disgregazione si accentua e l'organismo nazionale comincia a rivelare i sintomi di una disfunzione irreparabile. E questo il momento storico in cui si afferma il fenomeno del ducismo.

L'analisi della situazione che dà origine al fenomeno vale, naturalmente, a spiegarne anche le caratteristiche. Il duce nasce, ponendosi al di sopra delle parti e assumendo la funzione di arbitro tra borghesia e proletariato. Egli tronca d'autorità la discussione che è degenerata e ristabilisce le fondamentali condizioni di ordine, perché la vita riprenda il suo ritmo regolare. È il primo passo che occorre fare, perché si possa procedere oltre.

Ma perché la funzione arbitrale abbia possibilità di riuscita è necessario che il duce risponda al requisito essenziale di godere, più o meno intensamente, la fiducia delle parti in conflitto: il duce, cioè, deve riuscire accetto a borghesia e proletariato e dare all'una e all'altro la certezza della difesa della loro causa.

Di qui il compromesso originario che dà il tono a tutte le rivoluzioni fasciste, più o meno di destra o più o meno di sinistra a seconda che nei singoli paesi la forza tradizionale della borghesia abbia un peso maggiore o minore.

Gli inizi rivoluzionari sono più prossimi agli interessi della borghesia. Si tratta di tornare all'ordine e la lotta contro l'anarcoidismo non può non entusiasmare chi ha tutto da perdere nel disordine. Si aggiunga che il nuovo governo non ha sufficiente esperienza per sostituire la borghesia nella sua funzione di tessuto connettivo della nazione e non può quindi prescindere dalla sua collaborazione volenterosa. Si aggiunga ancora un naturale sentimento di reverenza verso i valori della cultura e della spiritualità della classe che tramonta. Il proletariato, per conto suo, è più facile alla simpatia e alla fiduciosa attesa: il duce viene dal popolo e non può tradirlo.

Se non che la prima disposizione tendenzialmente favorevole alla borghesia non può essere di lunga durata. Il duce non può dimenticare che la sua funzione è sorta dalla nuova coscienza politica del proletariato e deve rendere possibile il passaggio dal regime vecchio al regime nuovo. Egli sa bene che, tra i due contendenti, l'avvenire spetta al proletariato e che il reciproco rapporto di forze tende

a spostarsi rapidamente in favore di questo. Ragione quindi essenziale della funzione del duce e del successo della sua azione politica è che egli, pur rimanendo il più a lungo possibile nella posizione di arbitro e quindi pur cercando di conservare la fiducia delle due parti, faccia inclinare progressivamente la bilancia in favore del proletariato e dia alla rivoluzione un carattere sempre più popolare. Ne verrà di conseguenza che la fiducia del proletariato si andrà via via rinforzando, quella della borghesia via via diminuendo, ma lo squilibrio procederà di pari passo con il progressivo infiacchirsi ed esautorarsi della borghesia e con l'opposto accentuarsi della coscienza politica del proletariato. E quando la situazione sarà matura si potrà uscire senz'altro dal compromesso, senza più timore di pregiudicare l'unità e la vita dell'organismo nazionale.

* * *

Se così deve intendersi il fenomeno del ducismo nelle rivoluzioni fasciste, è facile determinare le conseguenze che ne derivano nella vita politica e che tutte possono riassumersi nel principio della funzione arbitrale. Se questa, infatti, rappresenta l'unica via, consentitaci dal fallimento della borghesia, di superare la crisi senza cadere nell'anarchia distruttiva, è chiaro che occorra pagarne il prezzo, anche se esso qualche volta appaia troppo duro. Chi meno di tutti dovrebbe lamentarsene è proprio il borghese che, nella fase di transizione, ha trovato modo di sopravvivere, senza essere spazzato via dalla violenza.

La conseguenza più grave è data evidentemente dal carattere stesso di compromesso che ha assunto la rivoluzione. La funzione di arbitro tra chi nasce e chi muore non può non avere un tono equivoco e non produrre un grave disagio spirituale. Occorre indulgere a un giuoco di abilità che alla lunga sfibra e corrode. E il giuoco deve essere tenuto nascosto perché chi muore continui a illudersi fino alla fine. Non può essere univoca la serie dei fatti, ma soprattutto non può essere continua l'armonia dei fatti con le parole. Occorre lasciarsi andare a un abito retorico e a una prassi in apparenza incoerente. È la retorica e l'incoerenza cui costringe la borghesia che non vuol decidersi a capire.

A questa conseguenza d'indole generale si accompagna l'altra, fondamentale, che caratterizza la figura stessa dell'arbitro. La sua funzione, infatti, implica una relativa condizione di minorità delle parti che a esso si rimettono. Cessa la discussione e si dà luogo alla norma da seguire disciplinatamente. È questo il necessario momento negativo sul quale puntano con cieca esclusività la loro attenzione gli oppositori quando parlano di fine della libertà. Certo, la libertà si piega all'arbitrio, ma è un arbitrio reso necessario dal processo stesso della libertà e si pone in funzione transitoria tra libertà-privilegio che muore e la più grande libertà che nasce. Volerlo negare, senza comprenderne il significato, come fa ogni giorno di più la borghesia, significa voler tornare alla fase anarcoide dalla quale si è usciti e con conseguenze infinitamente più gravi. La funzione arbitrale non può essere interrotta prima che la nuova struttura sociale sia adeguatamente delineata nella coscienza della nuova classe dirigente.

Ma ciò non toglie, intanto, che l'arbitrio faccia sentire il suo peso e induca a più o meno legittime recriminazioni. La violenza, la camarilla, l'abuso poliziesco non possono essere esclusi là dove gli organi del potere sono accentrati e relativamente incontrollati, per il fatto stesso di dover rispondere a una funzione arbitrale. Si potrà e si dovrà cercare di ridurre tali aspetti negativi al minimo possibile, ma non si può pretendere che la natura umana si trasformi in modo così radicale da non far cadere nelle evidenti tentazioni di una situazione eccezionale.

Il pericolo più vero, invece, della situazione è dato dal rapido costituirsi, accanto alla figura del duce, di tutta una classe di collaboratori che acquista lo stesso carattere arbitrale. Qui l'abuso diventa più facile e meno tollerabile, la violenza meno giustificata e più deleteria. Ma, a parte l'accentuarsi degli elementi negativi, il pericolo che tale classe rappresenta investe gli stessi fini della rivoluzione e può comprometterne l'ulteriore svolgimento. Si tratta, in effetti, di una classe che tende a consolidare la sua posizione di classe arbitrale, trasformando la funzione in privilegio e traendone tutto il vantaggio possibile ai fini dei propri interessi particolari. Viene a costituirsi, in tal modo, una nuova sorta di borghesia e anzi di capitalismo, che tende ad arrestare il processo rivoluzionario introducendovi un motivo antirivoluzionario e addirittura reazionario.

Che il pericolo sia grave e che si sia già manifestato con sintomi allarmanti non può essere messo in dubbio, tuttavia errerebbe chi fosse indotto a sopravvalutarlo e a concludere con un pronostico negativo. È chiaro infatti che il giuoco reazionario non può spingersi fino al punto da annullare il fine rivoluzionario, perché con ciò stesso verrebbe a mancare la funzione arbitrale e con essa la possibilità di sfruttarla. Si può temere un rallentamento nel ritmo della rivoluzione, non la sua negazione. Ma un'altra ragione vi è poi che attenua il timore del pericolo ed essa è data dallo sbocco della rivoluzione sul terreno internazionale con la relativa trasformazione in guerra rivoluzionaria. Altri fattori allora hanno preso il sopravvento e la logica del processo è diventata infinitamente più complessa, sì da sfuggire ormai di mano a chiunque avesse la velleità di deviarlo in proprio vantaggio. I rivoluzionari che ormai tendevano a mutarsi in conservatori sono stati ripresi violentemente dalla corrente impetuosa della realtà e costretti a continuare il cammino e anzi la corsa verso il domani. Ogni giorno più diviene manifesto che chi si arresta è irrimediabilmente perduto.

* * *

Contro questi abusi e pericoli del ducismo e dei fenomeni che ne derivano, si suole insorgere da parte di chi ne auspicherebbe senz'altro la fine, pensando che la rivoluzione potrebbe compiersi e continuarsi anche in modi diversi. Ma si dimentica allora, anche a prescindere da tutto ciò che si è detto finora, che il ducismo ha un'altra funzione essenziale alla quale non si vede come si potrebbe supplire in maniera diversa. È questa la funzione istituzionale che si rivela imprescindibile in ogni Stato totalitario, anche là dove, come in Russia, il fine arbitrale è stato superato per la più scarsa efficienza della classe borghese da liquidare. Dire Stato

totalitario significa dire Stato in cui l'organismo sociale assume il sopravvento sui fini individualistici della minoranza borghese. Al concetto di lotta o di concorrenza degli individui si sostituisce quello di collaborazione e organizzazione attraverso un programma comune, esplicitamente formulato. Al principio dell'equilibrio casuale di forze arbitrarie, succede l'altro di costruzione sistematica del bene comune, ed è chiaro che tutti gli istituti che si confacevano all'ideale liberale e liberistico della società borghese, in cui la spesa della lotta e della concorrenza era pagata dal proletariato, vengano a perdere di efficienza e si rivelino ormai inadatti a regolare la nuova vita. Ma, se i vecchi istituti non hanno più la possibilità di funzionare, i nuovi non sono ancora nati né comunque preparati dalla scienza, tutta orientata in senso borghese. Quali essi dovranno essere non è ancora possibile dire in modo preciso, per quanto già del cammino considerevole si sia fatto in questo senso; ma è certo ch'essi saranno molto più complessi e delicati di quelli di ieri e che avranno bisogno di una lunga gestazione. D'altra parte, soltanto il lento collaudo della realtà politica potrà farne delineare la fisionomia precisa e non è da sperare che il nuovo stato possa uscire all'improvviso dalla volontà costituente della nazione.

Ma intanto la rivoluzione si compie nell'unico modo in cui può compiersi per superare lo stato borghese: nel senso, cioè, di affermare uno stato coincidente con la società produttrice. Alla logica dell'organismo e del programma statale non è dato sfuggire, senza compromettere l'essenza stessa della trasformazione. Allora occorre, a qualunque costo, far vivere l'organismo anche prima che i suoi istituti siano pronti e in efficienza, occorre anticipare la struttura organica con una forza organizzatrice che ne assuma il compito. Là dove manca il principio coordinatore degli organi sorge la mente e la volontà di una persona, primo centro di riferimento delle infinite attività collaboranti nel nuovo stato sociale. Il duce, in altri termini, ha la funzione di quel centro coordinatore del lavoro nazionale che non ha né può avere ancora una precisa forma istituzionale. Al posto di un istituto deve porsi un uomo, al posto di un sistema di leggi, una volontà dirigente. È il primo nucleo di uno stato organico, dal quale germinerà a poco a poco il sistema degli organi che ne consentirà il più adeguato funzionamento.

Se non che anche per questa seconda e più gigantesca funzione non possono mancare le conseguenze negative e i limiti insuperabili. Per quanto grande e onniveggente, un duce non può essere presente in tutti gli infiniti organi che costituiscono l'enorme organismo di uno stato moderno. Il centro può funzionare, ma la sua azione deve limitarsi alle prime linee sommarie della nuova costruzione. Ed è un'azione che non può non avere aporie e discontinuità, sotto la pressione assillante di una realtà che si presenta ad ogni istante con i suoi innumerevoli aspetti contraddittori. Allora si improvvisano altri strumenti atti a rafforzare l'opera di vigilanza e di coordinamento: sono i primi istituti del nuovo stato, anch'essi essenzialmente fondati sulla volontà e sul criterio discrezionale di uomini privi di chiare idee direttive e di specifica esperienza. Lo stato totalitario comincia a vivere senza che il centro sia perfettamente adeguato alla periferia. Anzi il centro, a poco a poco, acquista una vita a sé e tende a cristallizzarsi in una burocrazia sempre più ple-

torica. Direzione politica e direzione tecnica finiscono con l'incontrarsi e dalla duplice funzione arbitrale e organizzatrice trae sempre maggiore alimento la nuova classe tendenzialmente borghese.

* * *

La via per eliminare il nuovo dualismo non può essere certamente molto rapida e facile. Si tratta di sviluppare tutta una nuova cultura ideologica e tecnica e di educare a nuove forme civili e politiche. Sarà l'esperienza stessa del ducismo e di tutti i fenomeni che vi sono connessi che potrà aiutare a impostare rigorosamente i complicati problemi relativi al funzionamento di uno stato che coordini sistematicamente i programmi individuali nel programma sociale. Né i problemi potranno esaurirsi nell'ambito della vita nazionale, ch  un programma sociale, il quale non acquisti pi  o meno direttamente una portata di carattere internazionale, non pu  essere destinato a uno stabile avvenire.

Per ora, si   cercato di fare alcuni passi essenziali e gi  la nuova costruzione corporativa comincia a far intravedere alcune linee teoriche e pratiche. D'altra parte la guerra ha ingigantito il problema e insieme l'ha impostato nei suoi pi  veri termini di carattere necessariamente internazionale. Occorre trasformare radicalmente i tradizionali modi del pensiero e della vita politica e compiere una critica esauriente del vecchio prima di costruire il nuovo. La soluzione corporativa, che va delineandosi, procede tra infinite difficolt , che devono essere superate sul piano della scienza e della prassi politica. Si va avanti, ma il cammino   estremamente arduo.

Le difficolt  maggiori, naturalmente, sono quelle che ha messo in luce lo stesso fenomeno del ducismo, nel suo duplice aspetto di funzione arbitrale e di funzione organizzatrice. Per quel che riguarda il primo aspetto, occorre impostare *ex novo* il problema della libert  di discussione e di tutti gli istituti che vi sono connessi a cominciare da quello fondamentale rappresentato dal parlamento. Si   visto come l'omogeneit  e quindi la possibilit  della discussione erano date nel regime borghese dalla sostanziale identit  degli interessi di classe. La discussione avveniva tra i *competenti* degli interessi da difendere e tale competenza era data dal fatto stesso di appartenere alla classe borghese. Ma ora, allargato il piano della discussione facendo intervenire tutto il proletariato, l'omogeneit  deve essere cercata in altra maniera, e, fin quando essa non sar  raggiunta, si dimostrer  vana ogni recriminazione. Come poi potr  essere raggiunta non   facile precisare, ma fin d'ora comincia a intravedersi la soluzione del problema. Se fondamento dell'omogeneit    la competenza circa il problema da discutere,   chiaro che le discussioni dovranno impostarsi tra i competenti dei singoli problemi in cui si frange il problema della politica. Sar  la corporazione e non pi  la classe a dare unit  al dibattito e si comprende come sul piano di questa pi  effettiva competenza tecnica la seriet  dei risultati sar  di gran lunga superiore. Finir  il dualismo di politica e di tecnica e ogni problema politico sar  ricondotto al suo fondamento obiettivo indicato dalla scienza. Vero   che contro tale concezione corporativa della discussione e degli

istituti che debbono realizzarla si oppone da più parti l'irriducibilità dalla politica alla tecnica e il diritto di discutere i più generali problemi della vita indipendentemente da ogni specifica competenza, ma ormai deve risultare evidente che questo modo di vedere è un relitto del passato e si collega al dualismo di beni economici o materiali e beni spirituali, sul quale è fondato l'equivoco della borghesia. Come non esiste una differenza sostanziale tra le due sorta di beni, così non esiste tra problemi specifici o tecnici e problemi generali o politici. Lo stesso problema della libertà, che sembrerebbe il più generale di tutti e quello che da tutti può essere discusso, al di là di ogni capacità professionale, si rivela in effetti il più tecnico che si possa concepire e tale da presupporre, per una discussione che non sia vano sfogo di opinioni e di passioni, una conoscenza specifica approfondita dei fondamenti storici, filosofici e giuridici.

Ma perché questa identificazione di tecnica e politica possa davvero effettuarsi, occorre che il problema sia impostato sul piano di un organismo sociale in cui non esista più dualismo di classi. Fino a quando, infatti, esisterà una borghesia contrapposta a un proletariato, esisteranno pure interessi di parte puramente egoistici e soggettivi, irriducibili a un criterio tecnico o a una valutazione obiettiva. Fino allora, dunque, è inutile illudersi nella speranza di un ritorno alla presunta libertà di discussione; al di là delle parti continuerà a sussistere il bisogno di una funzione arbitrale, destinata a segnare il momento di transizione dalla società borghese a quella corporativa.

* * *

Per quel che riguarda, poi, la funzione organizzatrice del ducismo, il superamento dello stadio burocratico potrà essere consentito soltanto dalla determinazione della funzione corporativa d'ogni componente l'organismo sociale. La burocrazia, infatti, nasce e prospera in virtù del dualismo di pubblico e privato o di interesse generale e interesse particolare che è proprio dello stato borghese. Perché nello stato borghese esiste una serie di funzioni pubbliche, tutte destinate a difendere il diritto, che non interferiscono col normale svolgimento della vita individuale e sono fuori dell'ambito degli interessi privati. I burocrati, allora, che assolvono tali funzioni, esplicano un'attività sostanzialmente diversa da quella degli altri cittadini e finiscono col formare una categoria sociale a sé, inconfondibile con le altre. Quando, invece, dallo stato borghese si passa a quello corporativo, attraverso un processo di progressivo allargamento delle funzioni statali a tutta la vita della nazione, se, in un primo tempo, la burocrazia si estende a dismisura per far fronte a tutte le nuove funzioni a essa demandate, in un secondo tempo, e cioè compiuta la trasformazione, la burocrazia scompare completamente, o, che è lo stesso, giunge a coincidere con la totalità dei cittadini. Cessa allora, infatti, il dualismo di pubblico e privato, e ogni cittadino assolve, nel quadro dello stato, una funzione che è insieme di interesse generale e particolare.

Ma perché questo possa avvenire è necessario, naturalmente, eliminare il privilegio capitalistico che conduce alla scissione delle classi attraverso la scissione

di privato e pubblico. Occorre, cioè, procedere alla radicale trasformazione dell'istituto della proprietà e dell'eredità, che vietano, nelle attuali condizioni, l'eguaglianza delle posizioni iniziali nella vita dei cittadini.

Anche qui, si comprende, il cammino non può essere compiuto se non attraverso enormi difficoltà, e fino a quando la trasformazione non sarà organicamente realizzata, il processo dell'elefantiasi burocratica non potrà essere arrestato ed anzi sarà destinato ad accentuarsi sempre di più. Ed è affatto inutile lamentarsi degli inconvenienti che ne derivano, se non si ha il coraggio di affrettare il processo di dissoluzione dei privilegi borghesi.

* * *

L'analisi compiuta del fenomeno del ducismo ci ha messo in grado di comprenderne la necessità rivoluzionaria e insieme i limiti e gli aspetti negativi. Limiti che sono maggiori o minori a seconda del valore e delle capacità personali dei duci, del grado di maturità dei popoli, dello stato di degenerazione delle classi borghesi. A correggere gli aspetti negativi ognuno di noi deve concorrere con tutte le sue forze, ma assolutamente vana ed anzi nefasta è ogni opera intesa a negare il fenomeno stesso prima che la sua funzione sia storicamente assolta. È tempo di finirla con l'ingenuità di chi attribuisce la rivoluzione all'atto di arbitrio di pochi uomini e alla volontà del male che trionfa sulla volontà del bene. Questo chiudere gli occhi di fronte alla realtà è il peggior atto di illiberalismo che possa compiersi ed oggi il maggior pericolo per la libertà è rappresentato dagli ostinati difensori di essa sul piano della realtà di ieri. Sono costoro che fanno ritardare il processo e che alimentano gli arbitri della fase di transizione.

Quanto durerà questa fase di transizione? La risposta non è facile, soprattutto perché il problema può risolversi davvero soltanto se la soluzione nazionale si inserisce in quella internazionale. Né facile può essere la risposta circa il modo in cui la fase avrà termine. Le anticipazioni di principio alle quali si è accennato valgono soltanto a segnare delle prospettive e a indicare dei punti di riferimento nell'attuale elaborazione dei dati del problema, ma non possono aver la pretesa di andar oltre, senza cadere nell'astrattismo e nell'utopia. Quel che appare certo sin d'ora è che la fase di transizione sarà superata, prima che dagli altri, da quei popoli che hanno già dato prova di saper affrontare il problema e che vanno sempre più chiarendo i termini di esso. Chi ha già esperienza del ducismo è già nel vivo della questione e si accinge a risolverla con la coscienza consueta della realtà che diviene. Quanto a coloro che si chiudono in una intransigente opposizione e guardano con nostalgia al di là dei confini, verso quei paesi che ancora godono delle libertà democratiche, un'altra e più amara delusione li attende, per chiudere irrimediabilmente il loro sogno senile. E la delusione sarà quella di continuare a vedere sorgere qua e là nuovi ducismi e a veder chiudere uno dopo l'altro tutti i parlamenti. È già venuta la volta della Francia e verrà poi quella dell'Inghilterra e degli Stati Uniti. Verrà, e ormai l'attesa non sarà molto lunga. La crisi del capitalismo sarà affrettata dalla guerra e, anche nei paesi più radicalmente borghesi, il contrasto tra

classe dirigente e proletariato non potrà più sanarsi con i compromessi usati fin qui. La Francia ha già compiuto il passo decisivo e ha dovuto farlo in seguito alla disfatta. In realtà, però, il parlamento era finito già prima. Anche lì la libertà di discussione aveva portato allo sfacelo dello stato borghese, perché al parlamento erano giunti in grossa legione i deputati comunisti. La borghesia credette di salvarsi all'ultimo momento gettando i comunisti fuori del parlamento come traditori, allo scoppio della guerra, e troncando così, violentemente, la discussione divenuta impossibile, ma ormai era troppo tardi. Anche negli Stati Uniti e in Inghilterra non mancano i segni premonitori della crisi della libertà di discussione e già si delineano i nuovi ducismi. La crisi è dovuta, al solito, all'impossibilità di intendersi con i comunisti e la prima manifestazione inglese contro la libertà di stampa si è avuta con la soppressione di giornali comunisti. Ma in questi paesi — come si è già notato — il borghesismo ha raggiunto lo stesso proletariato e il cammino per giungere al ducismo è relativamente più lungo. Tuttavia lo affretterà ed anzi lo sta già affrettando l'impossibilità di continuare a sfruttare, nelle proporzioni del passato, i proletariati del resto del mondo: tale impossibilità, infatti, arrestando il processo di imborghesimento dei proletariati anglosassoni, li spingerà a rivendicare i loro diritti contro le classi capitalistiche. La funzione rivoluzionaria della guerra non potrà fermarsi alle frontiere di nessun paese.

* * *

A chi comincia a rilevare i primi sintomi del ducismo nei paesi democratici, si suole rispondere che si tratta di ben altra cosa. È la necessità della guerra — si aggiunge — che spiega il ricorso a misure restrittive della libertà e all'accentramento del potere in una volontà dittatoriale. Ma la dimostrazione, di per sé evidente, non basta a infirmare la constatazione e la previsione. Perché il fatto stesso che la libertà di discussione debba essere limitata dall'eccezionalità dello stato di guerra sta a confermare nel modo più convincente che la libertà di cui parla il liberalismo è privilegio di classe o lusso della borghesia. E il lusso, si sa, può essere menomato dalla guerra, quando si pongono in giuoco le cose essenziali. Se quella libertà non fosse lusso di una classe, ma essenza dello stato, è chiaro che non potrebbe e non dovrebbe funzionare mai tanto intensamente come nello stato di guerra, quando la vita stessa dello stato è in pericolo. Se la discussione cioè non servisse in gran parte a ozioso sfoggio di opinioni e a passatempo degli sfaccendati che vanno a zonzo per i viali di Hyde Park, ma fosse il vaglio dei pareri dei competenti che dal confronto debbono fare scaturire la decisione migliore, è chiaro che il ritmo della discussione dovrebbe essere stimolato dall'eccezionalità del momento e dare in tale occasione i suoi frutti più sostanziosi. Il vero è che quella libertà è soltanto lo sfogo degli arbitrî degli incompetenti e quando occorre fare sul serio non ci si può permettere lo svago di starli ad ascoltare. Si trastullino pure gli oziosi finché c'è chi lavora per consentire i loro trastulli, ma, quando non è più tempo di giuocare, si tolgano di mezzo e attendano in silenzio.

Ma, a parte questa constatazione sull'effettivo valore della libertà che si sacrifica nell'eccezionalità del momento bellico, un'altra osservazione è da fare, o meglio da ripetere, sul significato stesso della guerra. Perché, quando dai democratici si vuole giustificare il ducismo nel solo momento del conflitto, si dimentica che il conflitto è proprio la manifestazione del processo rivoluzionario e rappresenta il momento di transizione tra la società borghese e quella corporativa. L'eccezionalità giustificatrice di cui parla il democratico diventa allora quella stessa affermata dal fascismo, con la sola differenza che il fascismo, per l'esplicita coscienza del fenomeno, sa vederlo nelle sue più vere proporzioni prebelliche e postbelliche. La guerra infatti è soltanto il momento culminante del processo rivoluzionario e la sua legge è la legge stessa di tutto il processo per chi ha saputo vederlo nella sua integrità. Che le democrazie, perciò, sentano il bisogno di ricorrere ai metodi fascisti soltanto a guerra scoppiata, è dovuto unicamente alla loro miopia e alla loro incomprensione della realtà. Ora è troppo tardi perché i loro ducismi possano avere la vitalità necessaria per funzionare davvero.

* * *

Chi guarda con nostalgia ai paesi democratici è destinato, dunque, alla più malinconica delle delusioni. La Francia, la terra della rivoluzione e del famoso trionfo, è già andata alla deriva e cerca di salvarsi con il ducismo. Gli altri seguiranno. Ma il peggio è che sono e sempre più saranno ducismi di carattere deterioro, nati dalla disperazione della sconfitta e non dalla cosciente preparazione della vittoria rivoluzionaria. Le prime espressioni del ducismo sono sorte sul piano mistico dell'uomo di genio e del rinnovamento miracoloso della vita dei popoli. Hanno perciò il fascino dell'originalità rivoluzionaria e del potere creativo. Sono espressioni di esigenze vitali, manifestatesi con l'immediatezza delle forze naturali. Sono i segni di popoli destinati a fare da guida nel difficile momento della svolta della storia. Ma i nuovi ducismi creati su modello, con l'artificiosa scelta di uomini che non ne hanno l'ispirazione e la capacità, con la fiacca volontà di chi procede al rimorchio, sono evidentemente destinati a trascinarsi a stento e ad accentuare al massimo tutti i difetti e i limiti del fenomeno. Anche il loro corporativismo, ricalcato su quello dei regimi fascisti, dovrà risentire del carattere non autoctono e malamente adattarsi alle peculiari esigenze dei paesi d'importazione. Ma quel che è peggio è che tali ducismi saranno ancora ai primi passi e faranno sentire il loro peso anacronistico, quando da noi sarà già matura la coscienza della loro funzione e saranno gettate le fondamenta dei nuovi istituti generati dalla rivoluzione. Così sconteranno le loro colpe e la loro ostinata incomprensione le borghesie più potenti e più chiuse nel loro egoismo, che si illudevano, e ancora si illudono, di poter arrestare il corso della storia.

CAPITOLO VI

CIVILTÀ DI MASSE

Nel procedere all'esame delle ragioni del conflitto mondiale e nel caratterizzare le esigenze rivoluzionarie ch'esso implica, ci siamo volutamente messi dal punto di vista della stessa logica razionalistica di cui ha fatto uso la borghesia per compiere la sua rivoluzione. Contrapponendo, infatti, proletariato e borghesia, si è voluto soltanto condurre alle sue necessarie conseguenze il principio illuministico dell'eguaglianza degli individui e della fine dei privilegi. Il liberalismo, rigorosamente concepito, non può non metter capo al comunismo, e fino al comunismo può dunque giungere, con l'intelletto anche se non con la volontà, l'autocritica della borghesia.

Ma sarà comunista la società di domani? Certo, se ci si dovesse limitare alla considerazione delle forze operanti sul piano politico, questa dovrebbe essere l'unica conclusione autorizzata dai fatti. La lotta politica, infatti, è condotta dal proletariato proprio con gli stessi ideali della borghesia e in virtù degli stessi principi della libertà e del diritto che erano stati a fondamento della rivoluzione francese. Il fatto che tali principi siano ora rivendicati contro la borghesia dimostra ch'essi erano stati condotti dalla borghesia alla degenerazione e alla falsificazione, ma non muta essenzialmente il carattere ideologico del processo. Né l'ideale borghese è fatto valere dal proletariato soltanto come strumento nella lotta, ché anzi l'aspirazione fondamentale che muove alla lotta è proprio quella del raggiungimento del tenore di vita ch'è oggi privilegio della borghesia. Il proletariato non ha ancora la coscienza esplicita della nuova civiltà da instaurare e non ha la cultura adeguata per determinarne le linee programmatiche. Il suo patrimonio spirituale è quello attinto alla cultura borghese ed egli non chiede di meglio che di imborghesirsi anch'esso nel modo più completo. Questo è l'attuale suo limite e la ragione più profonda del disorientamento generale che caratterizza la nostra epoca.

Che questa sia la situazione del proletariato lo dimostra la facilità con cui esso si lascia tentare dalle abitudini e dalle illusioni della borghesia. La quale, per il privilegio capitalistico che la caratterizza, si è venuta formando una mentalità, in cui il criterio quantitativo ha preso il sopravvento su quello qualitativo, sì da scambiare la misura della felicità con quella del possesso. L'accusa di materialismo che la borghesia rivolge alle rivendicazioni del proletariato è proprio quella che dovrebbe rivolgere contro se stessa, per la deificazione ch'essa ha compiuto della sterlina e del dollaro e per il monopolio dei così detti beni spirituali conquistati e difesi con la forza del denaro. Ora lo stesso ideale si è esteso al proletariato, tutto

proteso verso il guadagno, verso gli agi e le mollezze, con la mente sempre occupata da quell'ideale di vita riservato al «signore» e ch'egli potenzia a dismisura con la fantasia uscendo dal cinematografo, dove ha potuto intravederne le gioie più riposte.

Il miglioramento economico al quale si aspira non è più, allora, soltanto lo strumento per la liberazione, ma diventa fine a se stesso e perciò condizione di una nuova schiavitù. Il privilegio borghese è ormai diventato l'assillo del proletariato che in esso concentra tutti i suoi sogni, deformandosi intellettualmente e moralmente.

* * *

Sul fondamento di questo ideale si spiega la prima rivoluzione del proletariato, quella bolscevica. La quale è stata impostata appunto in termini esplicitamente economici e con il fine di condurre tutti i cittadini e non una sola classe al beneficio del capitalismo e dell'industrialismo più grandi che siano mai esistiti. Tutti più borghesi dei borghesi: ecco la formula del nuovo paradiso comunistico. Ma la formula poteva attecchire in Russia, perché, come si è già avvertito, nella rivoluzione bolscevica si assommavano, in una volta sola, la rivoluzione borghese e quella proletaria. La rivoluzione borghese, cioè, non aveva avuto in Russia il necessario sviluppo e le sue esigenze erano rimaste ancora in gran parte insoddisfatte. Lungi dall'esaurirsi e dal degenerare, l'ideale borghese era ancora vivo e ancora in lotta con le vecchie forme reazionarie dello zarismo, sì che esso conservava ancora gran parte del fascino e della forza spirituale che aveva avuto dal '700 in poi. Si comprende quindi come il vecchio e il nuovo ideale potessero congiungersi nella finalità di un'unica rivoluzione, restando sul piano spirituale dell'illuminismo. E basta guardare al carattere ingenuo e grossolano della metafisica ufficiale del bolscevismo per convincersi della saldezza della fede che può suscitare in quel paese il razionalismo illuministico volgarizzato a uso delle masse. La logica discendenza del comunismo dal liberalismo diventa evidente e la rivoluzione bolscevica può segnare il definitivo trionfo del principio egualitario, sulla base dell'istituto democratico del suffragio universale.

In tal modo si spiega il fatto, altrimenti incomprensibile, della posizione di avanguardia assunta dalla Russia di fronte al maturarsi del problema del proletariato. Come mai, ci si domanda, si è potuto andare più oltre proprio là dove il processo era stato più lento e dove mancavano le premesse per il graduale passaggio? La questione si chiarisce non appena si consideri la forza di reazione sviluppatasi nella lunga attesa e la facilità con cui in tali casi si passi da un estremo all'altro, saltando le tappe intermedie; ma si chiarisce poi anche, dal punto di vista ideologico, pensando che il principio informatore della rivoluzione non ha potuto anch'esso saltare le stesse tappe e si è dovuto fermare a mezza strada, mutuando anzi dalla straniera dottrina marxistica il proprio specifico significato. Ed è un marxismo anacronistico, quale può concepirsi sul fondamento di una linea speculativa che va dall'illuminismo al positivismo, beneficiando di qualche residuo del razionali-

smo hegeliano. Troppo poco dunque per la nostra ben più raffinata sensibilità culturale e troppo scarso fondamento per una nostra analoga rivoluzione proletaria.

* * *

Ben diverse sono le condizioni in cui si manifesta da noi l'esigenza rivoluzionaria. Qui il carattere antiborghese acquista un significato ben più profondo, perché la civiltà borghese ha già espresso tutta se stessa e va degenerando anche sul piano dei più alti valori spirituali. E il proletariato è, sì imborghesito fino al punto da assumere a modello il tipo di vita del mondo contro il quale si ribella, ma a questo giunge in quanto anch'esso ripiega sulle proprie debolezze, perché non sa rendere ancora esplicita la fede nel proprio compito. L'individualismo edonistico non è più per lui un ideale metafisico come poteva essere ai tempi della rivoluzione borghese e anche di quella bolscevica, ma è soltanto il rifugio nell'immediato egoismo per l'ancora deficiente maturazione dei nuovi ideali. Il nostro proletariato, dunque, non potrà mai fare una rivoluzione del tipo bolscevico, perché è già al di là del grado spirituale necessario alla fede in quei valori. Potrebbe giungervi solo per disperazione, ma allora non sarebbe che il caos dell'anarchia.

La nostra rivoluzione deve essere più profonda, perché, al di là dell'edonismo borghese, è già consapevolezza della fine di tutti i valori borghesi, è già bisogno di una nuova metafisica non illuministica. È vero che contro la borghesia rivendica il diritto degli stessi godimenti e si vale della stessa logica per unificare il mondo delle classi antagonistiche, ma poi avverte l'esigenza di un mondo diverso e migliore, più libero e più critico, aperto a esperienze e a valori che la borghesia non conosce. La rivendicazione dei diritti è soltanto l'ideale di un primo momento, ma si sente che occorre andare ben al di là e che la civiltà di masse deve sapere trarre dal principio della superiore quantità un nuovo principio qualitativo.

Quale sarà la nuova metafisica non è possibile dire in anticipo. Se lo si potesse, vorrebbe dire ch'essa già vivrebbe e che la cultura borghese sarebbe già esplicitamente superata. Vorrebbe dire, in particolar modo, non arrestarsi all'autocritica della borghesia e aver già composto sul piano di una superiore realtà spirituale l'antagonismo delle classi. Se non che, anche restando nei limiti di un'autocritica, è possibile fin d'ora individuare alcune direttive essenziali, che sono rivelate dalle ragioni stesse della decadenza borghese. E già, infatti, nel campo della cultura e più specialmente della filosofia si accentuano tanti motivi d'insoddisfazione che non sono stimolo a un ulteriore cammino lungo la stessa strada, bensì elemento di una crisi sovvertitrice. La stessa svolta fondamentale che sta segnando la storia politica si nota nella storia del pensiero, e naturalmente in una direzione che non può non avere lo stesso significato e valore. Comincia cioè a prendere insolite proporzioni il bisogno di reagire alla *forma mentis* illuministica e in genere e ogni razionalismo dogmatico tendente ad arrestare il ritmo della vita. Tutte le forme dell'irrazionalismo e del relativismo contemporaneo hanno in comune l'esigenza di condannare la presunzione di un pensiero che si credeva in possesso della realtà e quindi in diritto di chiuderla una volta per sempre nei termini della legge scienti-

fica e della legge giuridica. L'abito razionalistico dava al borghese la superficiale sicurezza del proprio valore e lo strumento più forte per la propria conservazione. Egli infatti aveva la certezza di aver superato definitivamente con la rivoluzione dell'epoca dei lumi ogni forma ingiustificata di vita politica e di avere instaurato un regime conforme ai dettami eterni della ragione. Il liberalismo, che consacrava ai suoi occhi il principio della razionalità, diventava per ciò stesso l'ideale immutabile della storia e con la dea ragione saliva sugli altari la dea libertà.

Finché tale fede è durata, la borghesia ha avuto la forza di fare la rivoluzione e poi di costruire una società che rispondesse a quell'ideale e a quella presunzione, ma quando, con l'uso della stessa logica e in virtù della stessa presunzione, è cominciata a divenire evidente l'interna antinomia della fede illuministica, così sul piano filosofico come su quello politico, si è iniziata la crisi risolutiva del processo e alla società borghese sono venute a mancare le condizioni essenziali per continuare a vivere.

È bastata la parola *relativismo* perché nelle fila della borghesia si manifestasse lo scompiglio, che sta trascinandola alla deriva. Uno dopo l'altro cadono i più splendidi miti del razionalismo e si disfanno le norme che condizionavano il dominio della classe. Qua e là, oggi, i più intelligenti borghesi cominciano a comprendere che è proprio questa l'origine della loro rovina e si affrettano a correre ai ripari, tentando di innalzare di nuovo e di riparare alla meglio la statua della dea ragione, ch'essi stessi avevano contribuito a demolire. Ma troppo tardi: il senso critico è ormai troppo scaltrito perché si possa tornare a una fede tanto superficiale, e non è certo l'oro della borghesia che può arrestare il processo del pensiero.

* * *

L'autocritica ha, dunque, condotto la borghesia fino alle soglie del nuovo romanticismo. Perché è proprio nella direzione del romanticismo che può comprendersi l'avvenire del proletariato. Un romanticismo, s'intende, in cui l'antinomia essenziale non consente di vedere il punto di sbocco, ma che riconduce a nuova vita tutti i motivi più profondi della vita spirituale, che erano stati depauperati o addirittura negati dal trionfale razionalismo. Non più ragione che presuma di contenere tutti i valori, ma ragione che avverta i propri limiti insuperati e abbia coscienza delle estreme difficoltà per superarli. Non più, perciò, l'atteggiamento di disdegno verso il senso e verso il sentimento, relegati nel mondo della passività o addirittura estromessi dalla vita spirituale, come elementi negativi e perturbatori, ma l'opposto atteggiamento di umiltà, verso fonti non dominate di un misterioso contatto con l'infinito che ci trascende.

Con questa disposizione d'animo più modesta e insieme più ricca di vita, la borghesia in disfacimento va trovando faticosamente la via per ricongiungersi al proletariato e fondersi con esso. Cade la presunzione e può iniziarsi la comprensione. Il proletariato, infatti, può finalmente apparire con le sue più profonde e sconosciute virtù; con quelle virtù che la borghesia ha smarrito nella aridità dell'*esprit géométrique* e che tuttora si ostina a non riconoscere in modo esplicito. Libero del

privilegio della ricchezza e senza la deformazione mentale che l'accompagna, l'uomo del popolo è infinitamente più capace di comprensione umana, di dedizione e di sacrificio. Soltanto il povero sa dare l'essenziale; il ricco, nella migliore delle ipotesi, concede le briciole del suo pasto. Perché il ricco è schiavo della logica del proprio privilegio e non può non operare con spirito di calcolatore. L'intelletto è la sua forza e tutto fa rientrare nei quadri di esso, badando bene che il conto torni sempre e che un atto inconsulto di sentimentalismo non venga a compromettere il risultato. L'abitudine al calcolo non risparmia neppure la sfera dei sentimenti più grandi, che sono spesso arrestati nel loro sviluppo e deviati con violenza perché non disturbino il regolare perseguimento dei fini prestabiliti. Allora al sentimento si dà il nome di sentimentalismo e lo si rilega con ostentata sufficienza nel mondo romantico dell'800.

A quel mondo non teme di riconnettersi, nella sua più semplice umanità, l'uomo del proletariato. Ch'è sì, più grossolano e incolto, ma infinitamente più sincero e più ricco d'impulsi generosi. La borghesia, che aveva cercato di *illuminarlo*, propinandogli la sua cultura, o educandolo, attraverso le forme della propaganda socialista, alla presunzione razionalistica, si avvede oggi, sia pure sporadicamente e superficialmente, che ha essa da imparare qualche cosa e da riscoprire un mondo che aveva lasciato cadere nell'oblio. E allora tutto il problema della vita spirituale torna a impostarsi in termini diversi e con esso muta la stessa concezione della vita politica. La rivoluzione del proletariato prende le mosse di dove la borghesia è giunta nel suo processo di autocritica.

* * *

Col passaggio dall'illuminismo al romanticismo, il primo problema che muta essenzialmente di carattere è quello della libertà. Sul piano dell'intelletto alla libertà non poteva essere riconosciuto che il significato dell'uguaglianza. È sempre il criterio quantitativo quello che domina quando ogni cosa diventa un genere e l'individuo un concetto. Vero è che il liberalismo meno grossolano, dopo l'esperienza del romanticismo, aveva cercato di reagire contro l'astrattezza intellettuale e aveva rivendicato la concretezza dell'individuo. Allora un non ben distinto liberalismo di origine idealistica, cercando di opporsi alla tradizione illuministica, aveva tentato di rivendicare la concretezza dell'individuo e di concepire la libertà come dialettica di forze spirituali. Ma la contrapposizione di democraticismo e liberalismo era rimasta una vaga esigenza fin da quando Hegel aveva imborghesito il concetto romantico di libertà irrigidendolo nelle formule della sua dialettica razionalistica. Ora, invece, il concetto romantico di libertà fa sentire di nuovo tutto il suo significato e pone il problema della sua conciliazione con quello tradizionale di eguaglianza. Libertà di tutti o libertà del genio? Libertà come diritto naturale di ogni individuo che viene alla luce o libertà di chi sa conquistarsela e sa rivendicarne a sé il privilegio? Ecco l'antinomia fondamentale di tutta la storia del concetto di libertà: antinomia che era stata soffocata dall'astrattismo razionalistico, ma che risorge non appena si torna a sentire il valore dell'individuo nella sua inconfondibile

fisionomia. Non più la libertà in astratto, ma la peculiare libertà di chi sa usufruirne per realizzare un'opera personale insostituibile. Questo sente, di contro alla piatta esigenza egitaria del razionalismo, la coscienza delle masse, la quale, se non può sopportare ulteriormente il privilegio di classe, è sempre disposta al rispetto verso gli effettivi valori personali e accetta volentieri le diseguaglianze che ne derivano.

Questa è anche la ragione per cui la rivoluzione fascista non sboccherà in un comunismo livellatore, figlio diretto della democrazia. Nella rivendicazione dei suoi diritti, la massa avverte il bisogno di articolarsi e differenziarsi dall'interno secondo un concetto di gerarchia, per il quale ogni individuo, e non i soli individui di una classe, abbia il posto che gli compete e il grado di libertà confacente alla funzione che assolve. Non l'aristocrazia ereditaria e neppure il suo astratto opposto segnato dalla democrazia maggioritaria, ma la gerarchia di tutti continuamente formantesi e rinnovantesi nell'assolvimento delle funzioni sociali, dalle più alte e difficili alle più umili e grossolane. Non comunismo, dunque, fondato nel peso della massa come quantità e fatto valere esclusivamente con la forza del numero, attraverso il criterio della votazione; ma comunismo gerarchico, ossia collaborazione di tutti all'opera comune, determinata in ogni suo aspetto col solo criterio della competenza. Quali saranno poi gli istituti mediante i quali l'ideale gerarchico potrà essere perseguito è ancora molto difficile dire: il corporativismo ne ha posto l'esigenza, ma il cammino è ancora lungo.

Né, d'altra parte, ci si può illudere di risolvere agevolmente il vero problema della libertà. Poteva credere di esserci riuscita la borghesia con la sufficienza propria del suo razionalismo, ma, ora che l'illusione è finita, si comprende che dietro quel problema è il problema di tutta la vita e che i suoi termini si moltiplicano all'infinito. Avanza la civiltà di masse con le sue profonde energie germinali e sconvolge le superficiali abitudini mentali alle quali si era assuefatta la borghesia. Si torna con animo nuovo ad accostarsi al centro della realtà e si riprende il cammino con animo più umile, ma più conscio della grandezza dell'orizzonte.

* * *

Alla nuova impostazione dei problemi, nel più vasto orizzonte rivelatosi, apre la via l'attuale conflitto con la sua forza essenzialmente rivoluzionaria; e, nell'ambito di una trasformazione di carattere mondiale, ogni popolo si accinge a dare il proprio contributo. Ma specialmente noi, italiani, dobbiamo sentire la responsabilità del compito da assolvere, perché siamo proprio noi, che, per lunga tradizione storica e culturale, abbiamo la possibilità di meglio intendere il significato della crisi della civiltà borghese e le esigenze della civiltà di masse. Il vero pensiero italiano è rimasto, infatti, sempre fuori e contro ogni tendenza razionalistica e illuministica, e quella borghesia italiana, che dal '700 in poi si è compiaciuta di indossare un abito di francofilia e di anglofilia, è sempre rimasta fuori delle correnti vitali della nostra cultura. La quale è stata sempre anticartesiana, da Campanella e Vico, ed è tornata a essere anticartesiana o antilluministica con gli uomini del Risorgi-

mento. La tradizione che va dall'Umanesimo e dal Rinascimento fino al Risorgimento è tradizione di carattere fondamentalmente unico, rinascimentale o romantica che dir si voglia, e cioè ben al di là dei facili dogmatismi delle concezioni razionalistiche di Francia e Inghilterra. Il senso antinomico della vita e l'agnosticismo problematico non ci hanno mai consentito di chiuderci nelle illusioni del possesso definitivo della verità e la nostra sete di effettiva universalità ci ha sempre sospinti oltre le mète di cui gli altri potevano compiacersi. Un problema, soprattutto, ci ha sempre tormentato nel volgere dei secoli ed è proprio quello della libertà, del quale non abbiamo mai preteso di dare le facili soluzioni di cui va orgogliosa la borghesia. La concezione giuridica dell'eguaglianza degli individui e quella artistica del privilegio del genio hanno avuto origine nella nostra terra e ne abbiamo sempre avvertita l'antinomia, in tutta la gravità e la complessità delle conseguenze. È quindi con questa superiore apertura d'animo che possiamo sentire il significato del dissolversi della borghesia e la tormentata formazione della nuova civiltà. Nella torbida atmosfera dell'epoca di transizione, quando le concezioni unilaterali, gli interessi di parte, le passioni più violente e gli istinti inferiori, si agitano tumultuosamente, ostacolando, ritardando e deviando il processo rivoluzionario, la nostra coscienza abituata a sentir ciò che supera la contingenza, può e deve esprimere una parola di più profonda comprensione e decisione.

APPENDICE

LA FUNZIONE RIVOLUZIONARIA DELL'ITALIA

È stato più volte ripetuto che l'Italia non è paese in cui possa affermarsi un movimento rivoluzionario: ogni idea rivoluzionaria, anzi, sarebbe qui destinata a dissolversi o per lo meno a diluirsi in modo da apparire irriconoscibile. Né si può negare che la storia confermi questa tesi, relativamente a tutti quei movimenti ideologici e politici che vanno sotto il nome specifico di rivoluzioni. Ma, se al concetto di rivoluzione diamo un significato più esteso, atto a comprendere ogni vero rinnovamento spirituale, dobbiamo al contrario concludere che nessun paese come il nostro è stato capace di operare nel mondo come trasformatore di civiltà. E, se vogliamo renderci conto dell'apparente contraddizione segnata dai due fatti storicamente evidenti, credo che occorra insistere sui due antitetici significati che si possono attribuire al termine di rivoluzione. Per un verso, infatti, esso vale a indicare il trionfo di un estremismo o il sopravvento di una parte sulla lotta con le altre; per un altro verso, invece, diventa sinonimo di principio innovatore generale, che opera su tutte le parti in contrasto, sollevandole a un diverso piano spirituale. Sono due significati che possono intrecciarsi e confondersi, ma che corrispondono a finalità sostanzialmente escludentisi: segnando l'una un ideale di carattere particolare, che può aver vita solo nella dialettica con gli altri ad esso contrastanti; l'altra un'aspirazione di carattere universale, che può colorire di sé una forma di civiltà e un'epoca storica. Estremista l'una, sincretista l'altra: e cioè la prima legata a una ideologia astrattamente razionalistica o dogmatica, che esclude la comprensione di tutte le esigenze estranee al campo della sua certezza; la seconda relativamente agnostica e critica, più comprensiva e più umana, con la preoccupazione costante di accogliere più che di respingere, di riconoscere e trasformare più che di negare. E l'Italia non è mai stata rivoluzionaria nel primo senso, proprio perché lo è stata e lo è sempre nel secondo: perché ha sempre avvertito il bisogno di un'azione di significato universale, ossia ha sempre avuto consapevolezza del carattere assoluto e non relativo di ogni vero valore. Essa ha sempre guardato al di là dei suoi confini, e anche quando questi sono stati ristrettissimi, sì da rendere affatto secondario il nostro posto nel mondo, la sua voce si è sempre fatta sentire per esprimere un'esigenza di ampio respiro. I periodi della decadenza hanno potuto far tacere, ma ogni volta che il silenzio è stato rotto, lo è stato per dire una parola più grande della nostra contingente realtà. Lo stesso orgoglio, a volte alquanto retorico, del così detto *primato*, ha avuto sempre il significato di aspirazione unificatrice e non mai quello di dominio o di estrinseca superiorità. A suo fondamento

è stata la coscienza storica di ciò che Roma ha rappresentato nelle varie forme di civiltà, che in essa hanno avuto il loro centro.

* * *

Questo fondamentale carattere e questa peculiare fisionomia spirituale della vita italiana occorre tener presenti per comprendere nel loro effettivo significato i pregi e i correlativi difetti del nostro popolo. Il quale è anzitutto così ricco di esperienza storica da potersi dire immune da ogni illusione circa il valore universale delle espressioni contingenti del pensiero e dell'azione. Di qui il suo abito un po' scettico e un po' indifferente di fronte a ogni fede dogmatica e a ogni iniziativa che ne derivi: una indifferenza che degenera molte volte in inerzia e in abbandono, troppo facilmente giudicati da chi non sa vederne le più profonde radici. Poca fede perché bisogno di una fede più grande e non illusoria; scarso impegno nell'azione perché consapevolezza della problematicità del fine da raggiungere. Senza vera certezza religiosa o razionalistica, il pensiero italiano non è stato mai decisamente empiristico o cartesiano, riformatore o illuministico o positivistico, ma sempre invece sul piano rinascimentale-romantico, pronto a porre al di là di ogni sistema rigido e chiuso l'esigenza infinita del mondo dell'arte. E l'artista, si sa, esaspera il motivo individualistico della vita e può apparire elemento disgregatore dell'organismo, ma solo perché aspira all'universale vero che gli sfugge e non si accontenta di fallaci soluzioni e di costruzioni senza salde fondamenta. Egli può sembrare indeciso, ondeggiante, incoerente e anche opportunisto o equilibrista, ma al di là di questi suoi difetti è anche la coscienza dell'antinomicità della vita e della validità di tutti gli opposti che a volta a volta si pongono ed urgono senza poter essere criticamente scartati. Non c'è unità nella sua vita, ma solo perché non sa sacrificare arbitrariamente una parte della molteplicità e aspira a un sistema che tutta la comprenda organicamente.

Tutto questo vale anche a spiegare il tipico carattere dell'*intelligenza* dell'italiano. Il quale è aperto istintivamente a tutte le esperienze e ha una meravigliosa forza di adattamento in ogni paese e in ogni funzione. Come nelle manifestazioni massime dell'ingegno, da Leon Battista Alberti a Leonardo a Michelangelo a Galilei, così in quelle modeste di ogni uomo e di ogni ora, la caratteristica fondamentale è quella della versatilità o poliedricità, che si rivela continuamente e nelle più varie forme, tra gli estremi del capolavoro del genio e la vana efflorescenza del diletterantismo. A ogni lato positivo corrisponde quello negativo, come due faccie di una stessa medaglia, e tutte le medaglie, poi, sono alla loro volta aspetti di quell'unica fondamentale esigenza che è la sete di un assoluto perseguito nella storia di più di due millenni.

* * *

Queste premesse di carattere generale dovevano essere ricordate e chiarite prima di analizzare la specifica funzione rivoluzionaria dell'Italia nell'attuale conflitto e nel prossimo dopoguerra. Alla luce di quelle constatazioni, infatti, è anzi-

tutto facile rendersi conto della mutata posizione dell'Italia in confronto della guerra del 1914. Allora contro, ora con la Germania. Spiegarsi questo mutamento è d'importanza fondamentale per chi voglia comprendere il vero significato della lotta che si sta combattendo. Allora l'Italia vide nella Germania un imperialismo capitalistico che cercava di affermarsi sullo stesso piano ideologico degli altri imperialismi e pensò che non vi fosse da difendere se non l'idea universale del diritto. In mancanza di un altro ideale che apparisse, sia pure in genere, in contrasto con il vecchio, l'Italia indulse anch'essa alla tesi illuministica anglo-francese che appariva ai suoi occhi meno particolaristica e arbitraria. Né d'altra parte la Germania seppe condurre la lotta avvertendo un'esigenza spirituale che andasse al di là dell'interesse del proprio paese; e contro di essa Inghilterra e Francia ebbero facile giuoco nell'ammantare la difesa dei loro altrettanto particolaristici interessi con i sacri principi della libertà dei popoli. In tali condizioni il posto dell'Italia era idealmente segnato e la Germania non poté vincere. Ma venne poi Versaglia e già durante le trattative di pace l'Italia avvertì che la sua buona fede era stata tradita: gli egoismi si scatenarono nel modo più palese, sacrificando i più legittimi diritti del nostro paese. Senonché l'apparato ideologico sembrò riaffermarsi con il wilsonismo e con la Società delle Nazioni illudendo ancora una volta il popolo italiano.

Nel dopoguerra aprimmo gli occhi e l'esperienza di Ginevra ci fece cadere ogni illusione, sì che *per le stesse ragioni* per cui eravamo stati con l'Inghilterra e con la Francia fummo poi per i popoli vinti e cominciammo ad assumere la difesa del loro diritto alla vita. Allora si chiarì la funzione rivoluzionaria dell'Italia che informò nel campo internazionale i due decenni che separano le due guerre. Forse non si è sufficientemente riflettuto su questo compito assolto dall'Italia, per la sua peculiare posizione di vincitore vinto e di difensore ad oltranza di un ideale tradito da coloro che ne avevano fatto la propria bandiera. Ma ormai deve risultare chiaro che tutti gli eventi fondamentali del dopoguerra e le stesse tappe della ripresa politica e ideologica della Germania sono state condizionate, direttamente o indirettamente, dal peculiare atteggiamento da noi assunto nei confronti del versagliismo e del ginevrismo. La sfida all'Inghilterra del 1935 segnò la fine dell'uno e dell'altro.

* * *

La condizione fondamentale è rappresentata naturalmente dalla nuova ideologia sociale del nostro corporativismo che ha poi trovato il suo correlativo nella rivoluzione nazionalsocialista. La guerra aveva posto di fronte i capitalismi, ma per la loro difesa erano dovuti scendere in campo i proletariati, che furono così sollecitati ad accentuare il ritmo delle loro rivendicazioni. Il problema sociale passò in primo piano e cominciò a colorire la stessa lotta politica internazionale. Negli anni che seguirono la crisi economica del '29 il problema del regime capitalistico si pose esplicitamente come non mai alla coscienza dei popoli e dal 1930 al 1932 il nostro corporativismo si chiarì nettamente in termini anticapitalistici proclamando la fine

del sistema economico liberale. La rivoluzione nazionalsocialista del 1933 si lanciò con entusiasmo e con fresche energie nell'attuazione dello stesso programma.

La lotta internazionale cominciò allora a porsi in termini di autarchia economica, il cui concetto e la cui prassi si chiarirono nel loro fine rivoluzionario soprattutto in seguito alle sanzioni decretate da Ginevra contro l'Italia. A difesa della libertà si proclamò dai nemici che l'ideale autarchico era reazionario e segnava il carattere di involuzione dei nostri regimi. Rispondemmo che l'autarchia non era contro gli scambi internazionali, ma mirava soltanto a una più effettiva libertà di tali scambi, sottraendo i paesi più poveri all'imposizione economica dei detentori dell'oro. Le sanzioni del 1935 dimostrarono la verità della nostra tesi e prepararono la resistenza dell'Asse alla guerra di blocco.

Su tale piano ideologico, politico ed economico nacque l'Asse. La rivoluzione, pur attraverso oscillamenti e contraddizioni di varia natura, si andava precisando nel suo significato essenziale, così nell'organizzazione della vita interna come nell'esigenza di una nuova vita internazionale. Le premesse per il *nuovo ordine* erano poste.

Se non che si trattava soltanto di premesse e per giunta non del tutto chiare e univoche. Si sentiva cioè il bisogno di avviarsi verso un regime politico che fosse insieme al di là della democrazia e del bolscevismo, ma la via era ancora da costruirsi *ex novo*, senza che la cultura e la scienza fossero mature per la determinazione dei principi informatori. Contro democrazia e bolscevismo valeva l'istanza antilluministica propria della mentalità italiana e tedesca che si è sempre trovata a disagio in ogni forma razionalistica di astratto egalitarismo. L'equivoco idolo del suffragio universale non aveva attrattiva per chi andava bensì in cerca della libertà di tutti, ma non riducendo tutti al livello dei peggiori e anzi tutti disponendo secondo una effettiva gerarchia di valori. A tutti si voleva riconoscere il diritto e il dovere al lavoro e al governo, ma di un governo che non si limitasse all'equivoco *sì o no* dell'urna elettorale, ma si attuasse giorno per giorno e ora per ora attraverso la specifica sfera di competenza segnata dal lavoro di ciascuno. Comunismo, dunque, se si vuole, ma comunismo gerarchico e tecnico che fa tutt'uno con l'organizzazione e con il programma dello Stato. Soltanto così ognuno può trovare la garanzia della propria libertà nello Stato e il vero principio di tale libertà che è segnato dal diritto al lavoro. Il fenomeno della disoccupazione, proprio dei paesi democratici, diventava il segno manifesto del carattere illusorio della libertà o autogoverno dei loro cittadini.

Queste e altre esigenze che si andavano delineando non riuscivano ancora a comporsi in sistema, e accanto a esse permanevano altri motivi tradizionali e reazionari che lasciavano perplessi circa il vero significato e l'effettiva portata della rivoluzione. Si sentiva dappertutto un bisogno sempre più intenso di chiarire i motivi innovatori, ma il problema si rivelava estremamente complesso e antinomico.

* * *

In tali condizioni di relativa immaturità del processo si giunse alla guerra e da molti si comprese subito che proprio dalla guerra era da attendersi l'elemento

chiarificatore della rivoluzione, e cioè la precisazione delle parti e degli ideali antagonistici.

Il brusco inizio, con l'improvviso patto tedesco-russo, aumentò dapprima l'incisione e la perplessità. Nella lotta contro le democrazie i regimi totalitari si trovarono insieme e la collaborazione si offriva a varie e discordanti interpretazioni. V'era, sì, chi, insistendo sul motivo rivoluzionario, non temeva d'incontrarsi con i nuovi compagni di lotta; ma v'era anche chi si mostrava preoccupato di tale indiscriminazione e sospettava nell'accordo uno strumento opportunistico per imporre i propri fini particolari, imperialistici e reazionari.

L'Italia mantenne il suo posto nell'Asse, ma qua e là si notavano alcuni segni di perplessità. Due riserve fondamentali si eprimevano, anche se in modo vago e oscillante: una prima, da parte di chi rappresentava il passato ed era legato alle forze capitalistiche e conservatrici rappresentate nel conflitto dalla Francia e dall'Inghilterra; una seconda da chi, pur decisamente rivoluzionario, non credeva di poter fare affidamento sulle intenzioni altrettanto rivoluzionarie della Germania e credeva di vedere in essa, al di là delle apparenze, una finalità particolaristica di dominio, sostanzialmente identica a quella degli avversari. Troppe affermazioni in senso pangermanistico erano state fatte perché gli italiani non temessero per la loro fede di carattere universale. La ragione del loro agire era sempre la stessa e soltanto chi non comprende il bisogno essenzialmente idealistico del nostro popolo può meravigliarsi di certe apparenti deviazioni. Scottati dall'esito dell'altra guerra volevamo vedere chiaro in questa, per noi e per gli altri.

Fortunatamente vi fu chi vide subito chiaro e non esitò nella decisione: l'ideologia rivoluzionaria era ancora approssimativa, ma l'ostacolo fondamentale alla sua affermazione non poteva esser dubbio. Finché il capitalismo informa il mondo attraverso la struttura dell'impero britannico e il conseguente sistema delle comunicazioni, parlare di rivoluzione non ha senso. Un presupposto essenziale, sia pure di carattere negativo, è individuato; ed esso basta a tracciare la via per l'immediato cammino.

* * *

Due anni di guerra hanno chiarito molte cose e il *nuovo ordine* è ormai divenuto non solo il motivo dominante dell'azione dell'Asse, ma anche una necessità che si impone alla speranza di tutti e a cui debbono loro malgrado inchinarsi gli stessi avversari, tipicamente difensori dello *status quo*. I vecchi ideali particolaristici che sopravvivevano in Germania vanno attenuandosi e spegnendosi: tutti avvertono che la funzione rivoluzionaria di questa guerra non si può conciliare con le tradizionali tendenze imperialistiche. L'Asse sente ogni giorno di più che non combatte soltanto per sé, ma per tutti, e che la vittoria non segnerà mai una Versaglia alla rovescia.

La garanzia di questo sparticolarizzarsi dei fini del conflitto è data soprattutto dal carattere intercontinentale che esso ha assunto. Finché il problema restava circoscritto nel campo europeo poteva sussistere il pericolo di una soluzione tipo

1918, nuova battuta di arresto nel processo rivoluzionario internazionale. Ma, ora che il destino di tutti i popoli della terra è legato a un unico evento, la soluzione non potrà non porsi sul piano di una visione comprensiva in cui l'orgoglio dei vincitori sarà trasvalutato e spiritualizzato. I sintomi di tale trasvalutazione sono già evidenti e vanno ogni giorno più moltiplicandosi e precisandosi.

Nulla di strano, quindi, che in Italia vada maturandosi rapidamente la coscienza del nuovo compito in cui cimentarsi. L'esigenza universalistica degli italiani si riafferma nel più vasto orizzonte e nasce la certezza di una svolta storica decisiva. Vero è che molte nubi sono nel cielo e che il *nuovo ordine* è ancora, in gran parte, una vaga aspirazione che non può soddisfare il nostro spirito di concretezza, ma l'importante è che il problema sia stato posto in modo ormai imprescindibile e che si vada innanzi con questo ideale.

Chi vuol comprendere l'Italia in questo momento, e si chiede quale sarà il suo atteggiamento di domani, può essere sicuro di non sbagliare soltanto se si convince della nostra intima necessità spirituale di trascendere ogni interesse di parte. La vita dell'Asse ha per gli italiani questo significato e tanto più esso vivrà spiritualmente quanto più saprà rivelare la sua essenza rivoluzionaria. Nella sua ipersensibilità il nostro popolo può valere come pietra di paragone della giustezza di una causa sì che seguirne attentamente le reazioni può essere di somma importanza. Oggi la sua coscienza rivoluzionaria va precisandosi e presto potrà dare i suoi migliori frutti sul piano di una collaborazione mondiale. Sente avvicinarsi l'ora di un'azione più grande e più sincera e ritrova in sé i motivi essenziali della sua storia. Il suo nazionalismo non deve dare ombra perché esso è sempre consistito nell'orgoglio di una funzione internazionale.

INDICE

Introduzione: Gaetano Rasi, *La rivoluzione corporativa*

1. Il corporativismo di Ugo Spirito	pag.	5
2. La collocazione storica dell'inedito <i>Guerra rivoluzionaria</i>	»	13
3. Perché <i>Guerra rivoluzionaria</i>	»	21
4. Il problema della libertà	»	28
5. La questione dei valori	»	34
6. La dittatura come transizione	»	41
7. Dal razionalismo al romanticismo	»	49
8. Le speranze infrante	»	54

Ugo Spirito, *Guerra rivoluzionaria*

Cap. I - I due aspetti del conflitto	pag.	61
Cap. II - Forza e diritto	»	71
Cap. III - La libertà	»	89
Cap. IV - Cultura, moralità e barbarie	»	101
Cap. V - Il ducismo	»	117
Cap. VI - Civiltà di masse	»	129

Appendice

La funzione rivoluzionaria dell'Italia	»	136
--	---	-----

Finito di stampare
nel mese di dicembre 1989



03/04

9 788886 225007

Schoenhof's \$28.95
SPIRITO, U GUERRA RIVOLUZIO
8 950 ISBN8886225008

SCHOENHOF'S
FOREIGN BOOKS - SINCE 1856

76A MOUNT AUBURN STREET
CAMBRIDGE, MA 02138

P9-BDU-775